Carlos A. Disandro

ARGENTINA BOLCHEVIQUE

Ediciones "Hosteria Volante"



ADVERTENCIA

Reúno en este volumen tres trabajos que aunque elaborados en ocasiones distintas poseen sin embargo estricta continuidad. El primero fue publicado en la revista DIALOGO, que dirigía el R. P. Julio Meinvielle (Nº 3, 1955). El segundo fue redactado en 1957, y el tercero fue concluido a comienzos de 1959. Estos dos últimos han circulado en copias mecanográficas y han suscitado los más diversos comentarios, algunos favorables, otros adversos, otros en fin carentes de una real comprensión de los temas aquí sugeridos. Es menester además destacar que en la revista SIGNO de Buenos Aires había adelantado algunos aspectos que ahora dejo a un lado, pero que en cierto modo constituyeron el punto de partida para estas reflexiones. Señalo sobre todo los artículos *La Edad Media en La Pampa* y *Los dos rostros del bolchevismo*, que en su momento significaron junto con algunas otras notas y dilucidaciones la promoción de una polémica, lamentablemente estéril.

En esta *Advertencia* deseo cortar el paso a una objeción sin sentido, hecha sobre todo por los propugnadores y apóstoles de ciertas formas de la Hispanidad y del Hispanismo. La objeción es, en tales críticos, verdaderamente nítida y contundente: mis puntos de vista serían en realidad un a t a q u e a España y a su obra religiosa y cultural. Estos críticos por lo común no se han tomado la molestia de cambiar el estado meramente sentimental de exaltación en que viven por un análisis reposado y fructífero. Advertirían, si lo hicieran, que la salvación de lo hispánico, inclusive lo que ellos entienden por hispánico, depende paradójicamente de este acto de reflexión, que aquí i n t e n t o .

Por lo demás, los problemas puntualizados se refieren primordialmente a la crisis de Hispano-América, y en ningún momento pretenden trazar una valoración definitiva y completa de lo español, como tal. Pero es indudable que el pensador católico está obligado a no dejarse aprisionar por ilusiones, precisamente para saber intervenir con decisión y plenitud en la articulación inexorable entre el Reino de Dios y la historia. En este sentido, la situación r e l i -

g i o s a de Hispano-América y de la Argentina debe ser el punto de partida para reflexiones, ni timoratas ni truncas, pues se trata precisamente de salvar la gran herencia española, es decir, nuestra inserción en la Iglesia.

Por último, el *reditus ad propriam essentiam* —que caracteriza al pensador que no descansa en la doctrina como en un refugio, confortable para una inercia sin pena ni gloria— es también un *reditus* a la estructura histórica, para discernir lo vivo y lo muerto, lo imperecedero y lo perecedero, y para intentar en consecuencia el acto más importante de la existencia en el tiempo, el de la prolongación creadora. En otras palabras, el decurso de cuatro siglos nos ha puesto a los argentinos —y a todos los hispano-americanos— frente a esta alternativa: o c r e a r, o e x t i n g u i r s e. Tal extinción es inevitablemente un n a c i m i e n t o, el nacimiento de la *humanitas* bolchevique. Sólo los ciegos voluntarios se resisten a ver el ritmo con que se edifica esta *humanitas* y se niegan en consecuencia a comprender que sin audacia y sin claridad no existen los actos creativos. Pero la audacia y la claridad de que aquí hablo comienzan desde luego en la mente. Démosle pues a ésta la dimensión que corresponda al carácter de su más acendrada tradición especulativa.

INDICE

EL SENTIDO DE LA HUMANITAS

El problema más importante para el espíriu crítico es comprender, en una captación profunda, la realidad personal en su inmediata presencia y en su conexión transpersonal. Este problema está implícito, si así puede decirse, en toda perspectiva de la inteligencia y en toda actitud de la vida, y en último término subyace, en forma a veces imperceptible, pero patente a una meditación incisiva, en las dos categorías de vínculos entre la humanidad y la historia cósmica y entre la humanidad y la historia divina. Desde el foco único de aquel problema emerge pues una tripartición temática: el sentido de la *humanitas*, su vínculo con lo cósmico, su vínculo con lo divino. Creo que se podría ordenar la historia del pensamiento universal teniendo en cuenta tales categorías, aunque procurando no reducirlas a la mera clausura sistemática de una antropología. Es lícito, claro está, elegir como ángulo comprensivo una concepción expresa o implícita como doctrina del hombre, y hablar así del hombre helénico, y en su amplísima dimensión distinguir, por ejemplo, la concepción del hombre de tipo religioso-especulativo, tal como puede darse en Hesiodo, Sófocles y Platón, y la concepción órfico-gnóstica, tal como puede darse en Píndaro, o en la mentalidad helenística y posthelenística; hablar del hombre hebraico, del hombre medieval, del hombre hindú o del hombre renacentista, establecer los contenidos más generales de tales antropologías y discernir las diversas líneas que salen de cada una de ellas. Pero a toda antropología, entendida como sistematizacin de un pensamiento dado y viviente —y a *fortiori* entendida como esquematización de una posición intelectual que le es anterior

y la desborda— le acecha un doble peligro: pretender entender al hombre, al hombre concreto y personal, por la síntesis de los principios y raíces que se dan en un análisis metódico de su presunta realidad —y éste es el gran escollo de la vieja dicotomía antropológica— y olvidar el sentido de la humanidad concreta. Es decir, olvidar no sólo ni principalmente el nexo íntimo entre la historia real de la humanidad y la consistencia íntima de ésta, sino más bien en perder la percepción de dicha consistencia concreta y desconocer por lo mismo que la *humanitas* pertenece a una esfera de realidad finita en el tiempo, una suerte de *individuum magnum* que no puede reducirse a los elementos de la *humanitas* como ente de razón. Junto a esos dos peligros, o quizá como dos reversos para cada uno de ellos, preséntase la biologización de la humanidad, es decir, la confusión de aquel nivel concreto con el orden de la materia viva, su itinerario y sus leyes, o la esquematización abstracta por una investigación del vínculo con lo universal. En la antigüedad, el término de aquella primera actitud mental, es la antropología epicúreo-lucreciana; para la segunda, la línea fundamental se encuentra en la antropología platónico-aristotélica. Las cosas, desde luego, no ocurren con esta simplicidad, y así en el caso de Lucrecio podemos distinguir el choque de la antropología heredada del epicureísmo con la percepción honda de lo humano existencialmente penetrado; y en el caso de Platón, la intelección de la humanidad en el marco de su solución metafísica y la percepción de la interioridad religiosa de la humanidad viviente en un momento histórico concreto.

Cuando hablamos pues del sentido de la *humanitas*, excluimos por anticipado el nivel de lo concreto, entendido como sesgo exclusivo de lo biológico, el nivel general por el sesgo de la racionalización, la intransferible y única situación personal como síntesis de principios universalmente dados y el vínculo entre humanidad e historia como resultado de aquellos datos universales. En una palabra, el nivel de la *humanitas*, aunque es del orden concreto, no se identifica con la unidad biológica, y aunque pertenece por un aspecto al orden general no se confunde con un ente de razón. Este principio es fundamental para investigar el nexo entre la realidad existencial de la *humanitas*, en el sentido de que aquélla no es la individuación de las notas universales abstractamente consideradas, ni ésta la suma de entidades, cuya existencia determina por agregado indefinido de partes la emergencia de la *humanitas* total. La búsqueda de esta *humanitas* como *individuum magnum* está en la base de la religiosidad bolchevique, así como está en la base del materialismo marxista el intento de redescubrir el nexo entre esta *humanitas* y el orden cósmico. En otros términos, la aparición de la doctrina y de la mentalidad marxista señala, en el decurso del organismo occidental, un regreso a la estructura concreta, y constituye respecto de la mentalidad occidental la más violenta incitación para redescubrir, desde el ángulo de su experiencia religiosa, la consistencia de la *humanitas* y su nexo con el cosmos, y para hacer de ello un ingrediente de dicha experiencia religiosa. Pero, sin adelantarnos a un planteo que sólo corresponde más tarde, conviene afirmar por el momento que es menester la más nítida objetividad para intuir que no puede darse la vigencia de un sentido histórico capaz de asir las ondas profundas que modifican la *humanitas*, si

no la percibimos en ese nivel concreto; y el ejemplo del marxismo, aducido líneas arriba, tiende a anticipar que el combate con el mismo depende en cierto modo de que el sentido de la humanidad, inscripto en nuestro ritmo mental, debe ser sustituido o por lo menos enriquecido por el redescubrimiento de lo que llamamos la *humanitas* concreta.

Correspondería en primer término un análisis preciso de la afirmación fundamental, contenida en los párrafos anteriores, a saber, la *humanitas* no es, descripta por vía negativa, ni la concreción bio-espiritual de la persona, ni la generalización conceptual, cuyo contenido coincide con un conjunto de notas universales. La *humanitas* es, si se permite la expresión, un universal concreto, porque incluye en su totalidad la existencia múltiple, es decir, la fragmentación de las personas, pero como una realidad que no se agota en la individuación de las notas abstractas. Las palabras tienen aquí una significación que no supone el rigor de una escuela o de un sistema; ellas tienden a señalar que la polaridad persona-humanidad no consiste en la polaridad concreto-abstracta, y sobre todo que el segundo término, aún en el orden de la racionalización no equivale a la que efectuamos con otras entidades; por lo mismo, si el polo ente de razón representa, con gran frecuencia, una tentación de insumir en forma exhaustiva la realidad y resulta por tanto un peligro en su dominio incontrolado, mucho más intenso y grave lo es en relación con la *humanitas,* cuya existencia pertenece también al primer término de la polaridad. Por tanto, hay una perspectiva de la *humanitas* que no puede confundirse con un *signo* donde se fusionan los elementos con que se mentan las realidades clausuradas de las personas; y, en cuanto *signo,* resulta también de una categoría diversa a la de otros signos del mismo nivel gnoseológico. Quiero decir, en otras palabras, que entre el polo de la clausura personal en su máxima concreción y el polo de la máxima significación (*signum facere,* es decir, mentar) en la *humanitas,* aparece un nivel intermedio donde esta *humanitas* ni se orienta a constituir un signo, ni mucho menos se confunde con un plano semejante. La investigación de tal nivel depende por tanto de una adecuada ubicación de su plenitud, entre la clausura infrangible de los individuos y la apertura universal de la *humanitas.* A esa plenitud, en tanto que *individuum magnum* hemos denominado la consistencia íntima de la *humanitas,* y es esta interrupción de la polaridad primaria entre personas y humanidad el problema capital a que conduce toda antropología. Además la percepción de este vínculo entre persona y *humanitas* concreta transfórmase en la base o punto de partida para una intelección de la historia y de todas las categorías que en la misma funcionan al paso de su decurso creador. Pero sobre todo ábrese para la experiencia temporal que cada uno realiza la posibilidad de sentirla a través de la clausura personal como elemento que carga en la totalidad de la *humanitas,* y consecuentemente descúbrese que el impulso de sentir lo histórico que gobierna la última etapa del mundo occidental es la irrupción de un foco oculto en esta binidad en que se resuelve lo humano: la interioridad intransferible de la persona y la totalidad infrangible de la *humanitas.*

Ha sido la trasposición del problema de la *physis* cósmica al ámbito humano, operada por la medicina griega y por la primera sofística, la que ha creado para la mente occidental el nivel de la *physis tou anthropou*, de la naturaleza del hombre. Esta trasposición fecunda ha agotado sus posibilidades en la confluencia del helenismo y el cristianismo, y resulta una exigencia íntima dentro de la situación del hombre moderno el repensar, al menos provisoriamente, el punto inicial de tal trasposición y los resultados a que ha conducido el itinerario especulativo de occidente. Pero además, debe investigarse, sobre todo en relación con la mente cristiana, si el retroceso histórico de la experiencia religiosa católica-romana a partir de la Edad Media no coincide con la subida a la superficie histórica de un vínculo entre persona y *humanitas* que no ha sido patente para el intelectualismo escolástico postmedieval y especialmente post-tridentino. Se trata —y esta advertencia es aquí importante— de un retroceso histórico que explica el derrumbe de la cristiandad como forma con que la vivencia religiosa cristiana ha plasmado un mundo determinado. Ese retroceso no implica la caducidad de la experiencia religiosa como tal, ni mucho menos del contenido religioso en su vínculo con la Revelación y con la Redención del género humano. Pero es ese retroceso el que produce, al desaparecer la armoniosa atadura entre la fe y el tiempo, la emersión del ansia por la *humanitas* y el despliegue de la interioridad personal por dimensiones que no sospechaba la quietud de aquella armonía. Por eso mismo, habría que preguntarse en qué medida el tipo de clausura racionalista y abstracta en ciertas manifestaciones del pensamiento tradicional cristiano coincide con la urgencia experiencial que está en la base de toda filosofía, y sobre todo si esa actitud, inveterada por una ceguera histórica en el caso del pensador que confunde experiencia y solución, no cierra el camino al redescubrimiento de la *humanitas* concreta e impide en consecuencia el verdadero combate con el bolchevismo, forma histórica que traduce imperfecta y satánicamente el anhelo de tal redescubrimiento. Aquellas dos líneas, a saber, el despliegue de la interioridad personal y el encuentro de una *humanitas* concreta, se han efectuado respectivamente en el movimiento espiritual de los pueblos anglogermánicos y nórdicos —una de cuyas formas es el protestantismo— y en el ímpetu que en la edificación de la *humanitas* ha tomado el bolchevismo. Pero la relación entre cosmos, *humanitas* y persona, implícita en ambas líneas, impone al hombre cristiano tradicional el esfuerzo de una apertura que haga articular la vigencia de la fe y el magisterio, como experiencia religiosa, con el aspecto dinámico de la temporalidad.

Lo que importa determinar es el vínculo entre la *humanitas* así concebida y el despliegue temporal. Pero entendiendo que el nivel concreto a que aludimos no se estructura por la suma de caracteres históricos que podemos inducir de nuestros conocimientos empíricos sobre la misma. En realidad, el impulso del conocimiento histórico que ha ampliado los límites del desarrollo temporal humano, haciendo retroceder en varios miles de años los primeros estratos de vida humana y suponiendo implícitamente un despliegue indefinido del presente, representa una modalidad moderna que procura asir la totalidad de la *humanitas*. Pero ese impulso está viciado, porque el conocimiento histórico carece *ab radice* de un

sentido de la temporalidad limitada, y en consecuencia rechaza toda noción de escatología. Así como en el orden de la filosofía, la confusión de la *humanitas* con un nivel abstracto conduce a no considerar el vínculo entre personas y *humanitas* concreta y a ignorar la consistencia misma de ésta, así en el orden del conocimiento histórico la ausencia de toda presuposición escatológica crea ineludiblemente la imagen y el sentido de un evolucionismo en la *humanitas* temporal, que altera la perspectiva de totalidad concreta de la misma. La existencia de la *humanitas* se reduce pues a su ritmo histórico, ritmo que no tiene una relación directa con la interioridad del nivel concreto que aquí enfocamos. A su vez, para el pensamiento europeo tradicional grecolatino, la estratificación del enfoque sobre la persona ha tenido como punto de sedimentación el problema y el sentido de la inmortalidad personal. Desde el ángulo estrictamente cristiano, el mismo se ha combinado con el problema de la creación del alma personal. Sin embargo, hay que convenir que ni uno ni otro alcanzan a interiorizarse suficientemente en la dimensión concreta de la persona y en su nexo con la *humanitas*. Tanto el conocimiento histórico, cuando el planteo filosófico-teológico llegan pues a una situación crítica, desde el punto de vista de la antropología; esa situación determina, en el primer caso, la dilusión de las entidades humanas en el ritmo de los tiempos, y por lo mismo la pérdida de un sentido íntimo para todo ese acaecer. En el segundo caso, esa situación culmina con la esquematización rígida del concreto personal, cuerpo + alma inmortal, y en el olvido de la *humanitas* como entidad precisa y delimitada, sobreagregada al cosmos. Es verdad que en el caso de la teología, la realización de la *Ecclesia* desde el nivel temporal hacia la consumación transtemporal abre una inmensa puerta para la concepción de la *humanitas*. Pero desgraciadamente aún para el caso de la especulación teológica sobre la *Ecclesia*, sobre todo en el marco del cristianismo hispanoamericano, suele haber una fuerte dosis de esquematización que impide las irradaciones de ese foco pleno y admirable hacia la filosofía como conocimiento del hombre, y hacia la historia, como esfuerzo de una aceptación objetiva de todo su itinerario temporal. No es pues la erección de la persona, como suprema instancia filosófico-teológica, ni la erección de la historia, la civilización o la cultura, como representación de la*humanitas*, el verdadero punto que crea el equilibrio de estos dos concretos, el uno en la clausura única de una entidad, el otro en la clausura de lo múltiple y en la unicidad de su total desarrollo, desde su *arkhé* a su *éskhaton*. Pues la curva que va desde ese principio a ese término reproduce en el nivel de la *humanitas* el misterio de la historia personal; y a su vez ese misterio recibe una connotación inequívoca y decisiva en el decurso irrefrenable de aquélla. La historia personal no puede reducirse a la *arkhé* y al *éskhaton* biológico; la historia de la *humanitas* no puede consistir únicamente en la suma cuantitativa sobre el nivel de lo múltiple: para ella *arkhé y éskhaton* constituyen respectivamene el signo de su morfología y la solución de su realidad transpersonal. Es justamente en este vínculo de historia personal e historia de la *humanitas*, ambas concebidas al nivel de lo concreto, donde se presenta la interacción de la interioridad de una en la objetividad de la otra. Sería empero erróneo atribuir a dicha objetividad el carácter que suele conferirle la filosofía de la cultura; es menester comprender que la objetividad de la *humanitas* descansa

en un modo de existencia de lo humano, cuya generalización por vía conceptual y cuya percepcin por vía cultural no consigue destacar la unidad y cohesión de sus partes.

De esta somera representación surgen dos consecuencias importantes: 1) toda la moderna espiritualidad de occidente se encuentra teñida por el rechazo radical de cualquier forma de escatología; 2) en la construcción histórica de la *humanitas* concreta, el bolchevismo resulta, como mentalidad, el descenso desde el punto más alto de la curva racionalista cristiana a la clausura in-trascendente de la *humanitas* en su ritmo biológico-cultural. Esas dos consecuencias están íntimamente ligadas, en diversos sentidos. Porque justamente la dislocación que produce la ausencia de un límite, capaz de suscitar la experiencia de una totalidad, crea el principio de la entrega personal a una edificación de la *humanitas* hacia un futuro desconectado de toda trascendencia. El mesianismo bolchevique parece la simple trasposición del mesianismo hebraico-cristiano al nivel de lo terreno, y en cierto modo lo es *stricto sensu* del mesianismo hebraico que no acepta el carácter personal de tal intervención en la historia. Pero ello es el simple efecto de una comparación entre dos futuros: el futuro transtemporal, que significa la abolición de este tiempo y de este eón y el futuro temporal que significa la abolición de las condiciones presentes de la humanidad. En realidad, se debe investigar si la expulsión de la experiencia escatológica en la mente occidental, a causa de la pérdida de un sentido religioso de la *humanitas* y de su conexión con el cosmos, no ha creado la conversión a la esfera in-trascendente de la existencia terrestre como forma suprema de la Existencia. En esta perspectiva, se comprende el carácter satánico que adquiere al término de dicha conversión, es decir, cuando todos los ingredientes del sentido de la *humanitas* se limitan al nivel concreto biológico-cultural. Toda forma de clausura sobre sí mismo significa una posibilidad para la irrupción de lo demoníaco, en un amplio sentido, tanto en relación con las fuerzas irracionales del hombre, que surgen de sus estratos inferiores, cuanto en relación con las energías preternaturales que las dinamizan y llevan a sus frutos más sazonados. Pero el término de la conversión significa al mismo tiempo la necesidad de derrumbar aquellos esquemas que impiden entender la realidad —me refiero a los esquemas que no tienen dependencia directa con la doctrina y que son como una estabilización de sus posibilidades más íntimas— y de hacer funcionar el redescubrimiento, en el seno mismo de la fuentes doctrinales, de todos aquellos caminos que conduzcan a una interpretación de esta realidad, *hic et nunc* considerada.

En este sentido, no se debe confundir el contenido de la mentalidad bolchevique, con la situación espiritual del proletariado. Y es justamente esta distinción la que permite asumir dicha situación desde un ángulo cristiano, rechazando sin embargo todos los contenidos de aquella mentalidad. Pero este vínculo entre el contenido del mensaje cristiano, con todas las realidades que supone el orbe de la gracia, y el nivel de la existencia proletaria no será posible precisamente sin una nueva experiencia de la *humanitas* concreta que establezca la apertura necesaria para recoger ese nivel, sin recoger empero la dirección impresa por la edificación bolchevique en el mundo moderno. Tanto el obje-

tivo de crear una *cristiandad proletaria*, por una inmersión en tal nivel que permita convivir, en un sentido radical y profundo, los contenidos concretos del mismo, cuanto el intento de combatir el vínculo entre proletariado y bolchevismo oponiéndolo un esquema de tipo tradicionalista, como solución histórica dada en el pasado, están condenados al fracaso. En ambos casos hay además una confusión entre la estructura histórica de la *humanitas* y la consistencia íntima de ésta. Por otro lado, el hecho de hacer presente que es un elemento fundamental del mensaje cristiano una solución escatológica radical, cósmica e histórica, significa de inmediato la ruptura con la situación precisa en que se encuentra la interioridad de occidente, en todas sus dimensiones, y por ende la exigencia de asumir dicha situación como signo de una desvalorización religiosa al término de su itinerario. Sin embargo, el efecto fundamental de este choque es, como decíamos, el redescubrimiento de la *humanitas concreta*, que permitirá arrancar el núcleo de luz que hay en la dialéctica proletaria a fin de integrarlo en una nueva experiencia de la *humanitas*, donde se reconstruya la interacción de Historia y Trascendencia, de movimiento y escatología. En esta posibilidad que crea la situación última de la mente occidental se destaca empero el mismo peligro que hubo con el advenimiento de las nacionalidades en el marco de Europa romano-cristiana. Pues la nación resultó en su hora el ejercicio temporal de una *humanitas* concreta provocado en parte por la detención en el avance misionero y universal de la Iglesia; y por ello es probable que la relación entre el fracaso de las cruzadas y la estructuración de Europa en nacionalidades sea mucho más íntima de lo que suponemos. La nación, órgano histórico de la humanidad como *individuum magnum*, no fué penetrada por la universalidad de esta *humanitas* según el contenido religioso de la Redención. Esta desconexión dió como etapa irreligiosa la historia del último siglo europeo y llevó al fracaso de la integración de la *humanitas* al nivel de la nación. Las reacciones profundas de dicho fracaso retroceden ahora al nivel del bolchevismo, el cual impregna el imperialismo político con un sentido histórico de lo terrenal y aprovecha los ingredientes modernos de la conciencia temporal para crear su mesianismo sin trascendencia divina y sin intervención divina. Pero en el movimiento espiritual que el bolchevismo traduce vuelve a funcionar el empuje de construcción de la *humanitas* a un nivel más profundo y más general por lo tanto que el de las nacionalidades. Desde este punto de vista es lógico comprender que a éstas un solo camino les está permitido para vencer la conmoción de tales ondas históricas y retomar, como órganos históricos, es decir perecederos y caducos, la edificación de la *humanitas*: cargarse de universalidad, retornar por así decir en el nivel del pasado a ciertas raíces comunes, y tender en el nivel del futuro a una aperutra generosa que sea el paso de su límite parcial a un límite total, tal como lo fue en cierto sentido para la polis antigua su relación con la unidad helenístico-romana. Lo grave de esta situación en el mundo moderno reside en que es el bolchevismo el que posee y acelera este ritmo; el problema consiste pues en disputarle esa posesión sin caer en la ingenuidad de un planteo restaurador que desconozca la estructura vigente en la historia de hoy. Estos dos peligros acechan en particular a ciertas formas de tradicionalismo cristiano, que carecen de nexo entre la *solución* implícita en su contenido y las *fuentes* religiosas que dinamizan una experiencia del cosmos y de la historia;

pues es evidente que la mente cristiana no puede embarcarse en la pretensión de edificar en occidente una cristiandad proletaria, pero tampoco debe mantenerse como si fuera posible una nueva edad media. Estos son en realidad dos mitos que derivan de procurar una seguridad en la dimensión temporal, en parte por no convivir profundamente el hecho de que con la Encarnación ha llegado en cierto modo el fin de los tiempos, y en parte por una disminución de la fe, disminución que oculta los caminos de edificación de la *humanitas* dentro del tiempo eclesial.

Mientras la nación fué en el orden dinámico de la *humanitas* un aspecto de la conciencia histórica de ésta, conectada al mismo tiempo con un sentido profundo de lo sacro, podía pretender que la *humanitas* concreta se construyera a su nivel, y que en su interioridad se entrecruzaran la *humanitas* histórica y la *humanitas* eclesial. Era en otras palabras una especie de término medio entre Historia y Trascendencia, y su movimiento representaba el vínculo entre la consistencia concreta de una totalidad en desarrollo y la meta de una totalidad en perfecta y plena explicitación. Pero ha ocurrido con la nación, dentro del itinerario de occidente y a través de éste dentro de la historia universal, lo que en el orden ontológico ha ocurrido con el hombre: destinado a ser mediador respecto del cosmos, su corrupción original entraña al mismo tiempo la esclavitud de las creaturas visibles. Las naciones en la cristiandad, destinadas a ser en la construcción de la *humanitas* mediadoras entre las historia y la escatología, han cesado de representar ese vínculo y se han transformado en su última etapa en la vía concreta de encarnación del espíritu bolchevique, entendiendo por tal la concepción de lo histórico sin trascendencia y el mesianismo terrenal. La historia gime ahora en esa esclavitud, provocada, diríamos, por la corrupción de las naciones, que si siguiéramos a Orígenes deberíamos referir a una dinámica del orbe preternaural. Pero aun cuando rechacemos (para entender el proceso en la historia terrenal), la solución de Orígenes, es evidente que el suceso misterioso con que la Revelación nos esclarece el estado postparadisíacos del hombre, se repite a lo largo de la historia, y en este caso a lo largo de la historia de las naciones. Ha sido además el proceso de éstas lo que ha llevado a la *des-sacralización* de la historia, en la que ya no ven los hombres ni providencia, ni finalidad, ni escatología, sin capacidad por lo mismo de asirla a través de los *signos*. La solución del eterno retorno es un escape de último momento, que traslada además el dato de una mentalidad, la helénica, para quien el proceso cíclico era una forma de representar el agotamiento en un decurso inexorable y el regreso a lo primordial. Este ritmo, derivado de una experiencia de la *physis*, fondo inasible de todo desarrollo y de todo acaecer, de donde sale y adonde todo regresa, místicamente intuído en la figura de la tierra, la *tellus*, madre y sepulcro de todas las cosas, era traspuesto por el antiguo al curso de lo histórico. O eterno retorno, o mesianismo terrenal, uno y otro significan la disolución de las naciones como órganos creadores de la *humanitas* concreta, es decir, de aquella totalidad con su *arkhé* y su *éskhaton*.

Sería provechoso analizar y profundizar, aun en el marco de los princi-

pis tradicionales —que deben ser principios creadores y no formas de clausura— los siguientes puntos en relación con las perspectivas sugeridas hasta ahora:

1) La pluri-unidad concreta de la *humanitas*, como dimensión que no se define en la yuxtaposición de unidades personales cerradas. Este tema estrictamente antropológico tiene una apertura hacia el misterio de la vida divina, pues sabemos por la Revelación que existe allí una tri-unidad. Es indudable que la pluralidad de las personas en la *humanitas* señala, en el nivel de creatura, la correspondencia con la Trinidad de las Personas divinas. Por otra parte, advertimos que en el orden concreto de la pluri-unidad humana se realiza, con un ritmo mucho más complejo, la decisiva intuición de Heráclito sobre el *logos* del hombre, expresada en el texto que dice: (Diels, frag. 45): *No podrías descubrir los límites del alma por más que recorrieras todos sus caminos, tan profundo resulta su logos.* En el espacio de la *humanitas* esta reflexión se traslada al desenvolvimiento de la pluralidad concreta y a su modo de existencia histórica. Esta pluralidad sin embargo está gobernada no sólo por el *logos* de su estructura interna, sino también por un término, en el sentido de *télos* y de *éskhaton*: el *télos* denota aquí, al nivel de la pluralidad, la objetivación dinámica de la semejanza divina; el *éskhaton* denota la concepción del conjunto, desde Adán al postrer hombre, como un todo solidario, con su límite interno y connatural y con su estructura íntima o *logos* propio en cuanto *pluri-unidad.*

2) La bi-unidad del hombre (varón y mujer), principio concreto de la pluri-unidad, y que desde luego no se agota en la dialéctica de los sexos. Estos reflejan en el nivel biopsíquico un modo de existencia de la *humanitas* que puede concebirse, por un lado, como la articulación entre la unidad y la pluralidad, y por otro, como un aspecto de la imagen divina en el hombre que asume y transfigura la base biológica que le precede. Desde este punto de vista es insuficiente considerar la biunidad sexual en el hombre como coronación evolucionista del sexo en los vivientes, o como simple instrumento de la reproducción biológica. Por el contrario, la preparación de los vivientes para la entrada en el cosmos ha exigido a causa de la estructura de lo humano la articulación de los sexos en el orden biológico.

3) La dicotomía (cuerpo-alma), o la tricotomía (cuerpo + alma + espíritu), no pueden destacar, en consecuencia, todos los niveles concretos de la *humanitas.* Por otra parte, en relación a su vínculo con lo divino, es menester precisar la *similitudo*, la semejanza, es decir el ritmo dinámico en la *pluri-unidad* concreta, en la *bi-unidad* del hombre y en la clausura de la *persona.* Ese ritmo dinámico no es el simple decurso de caducidades inexorables, sino más bien una ley que gobierna la llegada a aquel término (*télos* y *éskhaton*), donde emerja como un constitutivo de la *humanitas* el principio de la imagen (*imago*) divina en el hombre y la plenitud de la semejanza (*similitudo*).

4) La relación de la *humanitas* y sus diversos modos de existencia con la totalidad del cosmos, concebida también ésta como pluri-unidad viviente, capaz de coronarse en la *humanitas* y, por intermedio de ésta, capaz de abrirse a lo divino. En otras palabras, el cosmos como *capax hominis* y como *capax Dei* a

través del hombre. Pues la *humanitas* debe ser investigada también como mediadora, no sólo a la manera de un punto en una escala ascendente, sino como una articulación que explique las posibilidades de vínculo entre la creatura y el orbe divino.

5) En fin, la significación de la historia en relación con los tres niveles de la *humanitas;* pero sobre todo el examen de aquélla como desarrollo temporal de la pluri-unidad concreta, que permita intuir en el nivel de lo múltiple algo más que un dato numérico, biológico.

La expulsión de la experiencia escatológica en la mente occidental se asemeja, como puede inferirse de algunas penetrantes páginas de H. Butterfield (*Christianity and History,* London 1950) a la reducción de la experiencia apocalíptica en la mente judaica. Hay empero una diferencia notable, en vista a la consideración de la *humanitas*: la estructura apocalíptica judaica tendía a dar un sentido a las catástrofes históricas y a presentar en una imagen global la emersión definitiva, en el nivel histórico, del pueblo elegido; en tanto que el ingrediente escatológico cristiano tiende a representar, en una imagen asimismo compleja que deriva en parte de aquella formulación hebraica, el vínculo concreto de la *humanitas* total con el orbe divino. Y al decir *humanitas* total entendemos que se incluye, entre el concreto individualizado de la persona y el concreto universal de la *humanitas, todo* término medio que funcione o pueda funcionar en el desenvolvimiento temporal, es decir, lo que emerge del sesgo creador de la *humanitas* y que no se confunde con su desarrollo biológico. Esta expulsión ha aflojado en forma ilimitada la tensión entre la realización *inminente* del fin de los tiempos y el tránsito de la era apostólica, tensión característica de los primeros siglos cristianos. Desligada de los caracteres experienciales de esta tensión, tan típica de San Pablo, la espiritualidad de occidente ha perdido conciencia del centro temporal como punto de encuentro definitivo entre la historia sacra y la historia profana, y ha renunciado al sentido del límite impuesto por la estructura de dicho centro a la totalidad de la historia, es decir, también al futuro. El resultado ha sido el dominio que ejerce el futuro como pura posibilidad, y la identificación de esta posibilidad con la providencia; la providencia quiere ser ahora la ilimitada elasticidad del ritmo histórico y no el designio de un Dios personal que estructura a través de los contenidos históricos en la *humanitas* la meta de *todas* las creaturas.

La fuerza religiosa de la mente cristiana no puede irradiarse en estructuras concretas, inmersas en el tiempo histórico, sin una conexión con la experiencia escatológica. Sería absurdo y ridículo querer reducir este planteo a la fórmula: el político cristiano debe anunciar *también* el fin del mundo, porque la misma confundiría el contenido del *ethos* religioso con las soluciones concretas que se consiguen, en cierto modo, por un movimiento creador, en el decurso de los tiempos. Sin embargo nadie duda —y la historia post-medieval es el fruto de ello— que aquella expulsión ha conducido a una corrupción cuya salida es sobremanera incierta. La comprobación empírica de una clausura que crea la absorción de la eternidad en el tiempo, hace eternidad

al tiempo, como antítesis del principio que establece una suerte de crecimiento de la eternidad a través del tiempo, podría sin duda ser fácilmente enfocada desde un ángulo bíblico y teológico. Tendríamos un modo de fornicación del espíritu que renuncia a una de las causas de su existencia. Pero interesa destacar aquí, en forma esquemática, que el principio de mirar las estructuras temporales *sub specie aeternitatis* ha sido sustituído, dentro mismo de la cristiandad, por la conversión *sub specie temporis* a las realidades históricas. De aquí el peligro de un cristianismo proletario impregnado de dicha mentalidad. Pero al mismo tiempo debe cuidarse de no caer en una crítica *conservadorística* sostenida por elementos históricos caducos aun en el orden doctrinal. Es evidente que en el decurso del cristianismo occidental las incitaciones que le han ido exigiendo una respuesta, para usar la polaridad de Toynbee, lo han coloreado con el contenido mismo de dichas incitaciones. Esto es claro en el orden social. Pero ese color debe ser absorbido por el contenido inconfundible del *ethos religioso* cristiana, so pena de trocar el reino de Dios en un aderezo idealista y utópico. De aquí que podamos decir, esquematizando estas reflexiones, que el problema se reduce a no dejar sin respuesta las incitaciones históricas, pero manteniendo la continuidad del *ethos* religioso en el marco de una experiencia concreta, y que simultáneamente debe evitarse un puritanismo de tipo tradicional y un compromiso de exigencia transitoria.

Es menester además agregar, para sugerir la plenitud del tema, que el sentido de la *humanitas* concreta que funciona en esta última etapa de occidente está alimentado por el carácter cohesivo de los instrumentos civilizadores, en especial algunos como la prensa, la radio, el cine, el deporte, etc., los que confieren la base de una unificación en marcha incontenida. Pues indudablemente las fuentes capaces de conferir hoy una experiencia religiosa funcionan de modo limitado, aun habida cuenta de la donación sacramental estricta que ejerce la Iglesia. Es el conflicto entre las fuentes religiosas capaces de dinamizar una experiencia y los instrumentos civilizadores, el nivel existencial más claro de esta lucha por la *humanitas* concreta. Pues habría que preguntarse hasta qué punto no se limita la universalidad de un mensaje religioso si es menester para fundamentarlo la complicada arquitectura de la filología bíblica, o la erudición litúrgica que restaure el sentido del misterio cristiano y de la verdad cristiana ínsita en éste. En efecto, la perspectiva de las *élites*, en el orden intelectual, o en el orden religioso la perspectiva de un Resto de Israel, según la expresión de Isaías, que reserve la autenticidad de la experiencia religiosa y que sea término medio entre los designios de Dios y la construcción de la *humanitas*, no coinciden con la penetración histórica de lo divino y mucho menos con el carácter salvífico del mensaje cristiano. La perspectiva de las *élites* es característica de una actitud de defensa, que si bien puede ser legítima no abarca ni incluye esta problemática de la *humanitas* concreta; y la perspectiva del Resto de Israel, tan cara a la mentalidad de un Soloview y del que quizá ha pasado a buena parte de la novelística moderna, tiende a confundir el movimiento histórico con el contenido profético de una escatología, acentuando las líneas apocalípticas y creando en cierto modo una historia temporal transfigurada. El problema se complica respecto del estado actual de la mente cristiana en razón de que como

hemos sugerido líneas arriba se ha apagado el sentido religioso del cosmos y que en tal situación la presión de los instrumentos civilizadores y técnicos tienden a acentuar el desequilibrio por un proceso de falsificación humana. Pues aquel sentido religioso del cosmos fue probablemente, hasta el siglo XIX inclusive, un elemento conformador que permitió la colaboración entre la interioridad de la *humanitas*, tanto personal cuanto universal, con el proceso de la razón que tiende a dominar las cosas sin atender a su vínculo con lo divino. Fue aquella situación la que permitió a Bergson sugerir que una era técnica serviría finalmente a la expansión del espíritu, al posibilitar diríamos una especie de concentración de éste para una nueva etapa de la humanidad. Es esta dirección hacia un sentido religioso del cosmos, como una especie de redescubrimiento, conectado con la interioridad humana, un aspecto fundamental de la lírica moderna. Bastaría citar a Rilke para comprender este aserto y en algún aspecto al menos la novela de Wiechert. De cualquier modo en el proceso de reducción a una moralidad que se opera en el contenido de una experiencia religiosa —proceso característico de los siglos post-tridentinos— aparece un doble desligamiento que resulta fundamental para enfocar la mentalidad bolchevique: el desligamiento en relación con la *humanitas* concreta, el cual crea la reacción de la totalidad concreta bolchevique; y el desligamiento de un sentido religioso del cosmos, el cual crea la emersión de un materialismo que nada tiene que ver con el materialismo de procedencia helénica. Habría que hacer converger una investigación de esta índole sobre Hispanoamérica para comprender el estado espiritual de la misma y para explicarse los elementos de su tradicionalismo cristiano en el decurso de cuatro siglos. Sin entrar en esta consideración, es evidente que al hombre hispanoamericano, mucho más que al europeo, se le está presentando una exigencia de retorno a las fuentes de la experiencia religiosa y dentro de ellas a un avance positivo que supere ciertos aspectos caducos de lo hispánico. En esta perspectiva, las nuevas generaciones, justamente porque advienen en un momento en que se resquebrajan las cortezas históricas, serán tomadas por una polifurcación en cierto modo inevitable: las que pretendan encontrar en lo indoamericano el substratum inicial de un nuevo itinerario; las que pretendan trasladar novísimos modos europeos, desligados de todo compromiso con lo cristiano y aun con lo religioso, en un sentido lato; las que promuevan un comienzo radical y absoluto y entre ellas las que intenten orientarse por los caminos de la *humanitas* concreta según el empuje de totalidad propia del bolchevismo y según el redescubrimiento del materialismo marxista. Frente a todas ellas la mente cristiana debe cargarse de un sentido histórico denso y elástico que no cierre los caminos de edificación de la *humanitas* eclesial por el apego a esquemas inoperantes. Por lo demás, la construcción de la *humanitas* bolchevique en Hispano-América es en definitiva la consecuencia de un retroceso religioso. Este a su vez se inicia con la declinación del barroquismo post-tridentino y prosigue, en la época contemporánea, como efecto de ruptura entre el orden sacro de la Iglesia y el orden temporal, de sentido existencialista y ateo. Se puede prever en consecuencia que en los años próximos la lucha tomará caracteres violentos, por lo mismo que el cristiano debe defender la naturaleza trans-histórica de la Iglesia y el ámbito temporal concreto de su patria terrestre.

LA QUIEBRA DEL HOMBRE BARROCO

I

De diversos sectores elévanse voces que procuran esclarecer la situación espiritual de Hispano-América. Los que se ubican en un ángulo social-político advierten un proceso de masificación junto con un nivel de vida cultural y económica, cuyos peligros se hacen más patentes a medida que los países latinoamericanos pasan por un conjunto de crisis en sus estructuras tradicionales. Los que se ubican en un ángulo religioso-social advierten a su vez el abismo que media, a esta altura del siglo XX, entre el crecimiento de las masas hispano-americanas y la expansión de la Iglesia. Los primeros hablan de un fracaso de los dirigentes liberales, que han precipitado la formación de aquellas condiciones en que puede darse el comunismo; los segundos en cambio muestran la quiebra del catolicismo, en el sentido de su debilidad para superar los movimientos históricos que están penetrando en Hispano-Américo con una fuerza mucho más disolvente que el ya anticuado liberalismo. Tal es el caso de un importante artículo de Emilio C. Scherer, publicado en la revista *Christ Unterwegs,* donde se analiza en forma especial la situación del Brasil, aunque con datos y referencias que abarcan la totalidad del mundo iberoamericano. Según ese mismo artículo, hace muy pocos años una alta personalidad de la Santa Sede, después de haber recorrido Centro y Sud América, habría resumido sus impresiones con la siguiente frase: el catolicismo en esos países se encuentra ante la quiebra.

La impresionante tabla de los números, en el artículo de Scherer y en los libros y trabajos que éste menciona, como en el libro del P. Pascual Lacroix, *El problema más urgente del Brasil,* sirve para describir la situación concreta del mundo americano, en una especie de análisis fenomenológico; pero en ningún momento se da una interpretación acerca de las causas estrictamente religiosas de esta etapa hispano- americana. Quiero significar que desde el punto

de vista de la expansión de la Iglesia el problema es ante todo el de la articulación viva del hombre latino-americano con la Revelación y el Magisterio, y no un problema de justicia social o de tecnificación progresiva de los países aludidos, por importante que esto sea para elevar el nivel de las condiciones sociales y económicas. Este problema es urgente, desde luego; pero sus elementos no nos esclarecen la s i t u a c i ó n r e l i g i o s a, nacida de un desarrollo histórico de casi cinco siglos, sin herejías, sin guerras de religión, sin segregaciones...

Quizá el documento más importante, en este sentido,, es la carte de Pío XII, dirigida a los obispos latino-americanos, reunidos en Río de Janeiro, con motivo del último congreso eucarístico internacional. Allí se señala, entre otras cosas urgentes, la intensificación de la tarea apostólica, la renovación de los métodos y de las organizaciones católicas, con el propósito de asegurar la permanencia de las masas hispano-americanas en la fidelidad a la Iglesia, o de ganarlas para ella, y se expresa además la esperanza de un cambio de horizonte, pese a las sombrías perspectivas que el Sumo Pontífice no deja de puntualiza.

No nos interesa aquí el carácter pesimista u optimista de tales o cuales apreciaciones, ni tampoco, dentro de nuestro análisis sobre la situación religiosa, no nos proponemos hacer sentir una suerte de amargura por un pasado, en cuya estructura y elementos creemos descubrir las verdaderas razones de la crisis presente. Se trata de realizar una discriminación o b j e t i v a sobre ciertos aspectos r e l i g i o s o s y h u m a n o s, que confieren a la interioridad del hombre hispano-americano, en general, y argentino, en particular, las actuales características y los actuales ingredientes. Esa discriminación entraña, claro está, una valoración última del cristianismo hispano-americano, como forma histórica de la presencia y acción de la Iglesia, dentro de condiciones muy concretas y definidas. Ese análisis resulta por otra parte el punto de partida imprescindible para comprender una tarea de r e c r e a c i ó n religiosa, que signifique una nueva etapa de la Iglesia en América y un triunfo sobre los intentos de fundar en el triángulo ibero-americano un continente bolchevique. Finalmente, ante la situación histórica en que tiende a confundirse la potencia tecnológica y política de Estados Unidos y su versión temporal del cristianismo, y a ver en aquélla un instrumento para la expansión de ésta, es urgente subrayar ciertas modalidades del latino-americano, para no intentar caminos sin sentido, y más aún erróneos y peligrosos.

Inmersos en un sacudimiento social de vastas proyecciones, cuyos signos advertimos tanto los que pretendemos prolongar la articulación entre esta historia y el reino de Dios, como los que intentan, aprovechando tales circunstancias concretas, orientar el conjunto de naciones ibero-americanas por rutas que signifiquen la ú l t i m a ruptura con sus fuentes históricas, inmersos pues en ese oleaje, nos es preciso simultáneamente una gran a u d a c i a y una gran c l a r i d a d mental para realizar esta tarea de c r e a c i ó n religiosa, sin lo cual, lógico es pensarlo, los gérmenes de una era bolchevique habrán co-

brado las dimensiones de una terrible realidad. Porque estos gérmenes subsisten precisamente, con extraordinaria virulencia, mientras perdura un falso equilibrio entre elementos caducos y perennes de una mentalidad en quiebra, y mientras la lucha interna de tales elementos provoca una debilidad profunda en las condiciones mismas de la vida religiosa y en su transferencia al orden temporal y político.

Latino-América encuéntrase en un instante histórico en que la caducidad de una forma cultural —que podemos denominar barroca y que consideramos hija de la Contra-reforma— produce en los espíritus dos imágenes igualmente falsas: una, la que envuelve en esa caducidad todo el contenido de la vieja trayectoria, haciendo prevalecer los ingredientes de una nueva religiosidad materialista. Para esta imagen, la solución de Latino-América es pues la liquidación de todo rastro de catolicismo e Iglesia. La otra, que se empeña en ligar, de un modo anti-histórico, el destino religioso de la comunidad con las estructuras caducas de una versión del cristianismo —en este caso se trata de la que se expresa en la mentalidad española del barroquismo post-tridentino— versión en franca quiebra. Me estoy refiriendo exclusivamente a las encarnaciones históricas, y no al contenido ni a la autoridad de la Iglesia. Subrayo esta aclaración para evitar un juicio malintencionado.

Desde nuestro punto de vista, podemos rebatir dialécticamente, con suma facilidad, el planteo historicista y ateo que implica la primera imagen, que desemboca en la instauración de una filosofía marxista. Pero en realidad para nuestra tarea de tipo creador, y no sólo crítico, es más grave la traba que impone la segunda imagen, pues ella implicará una orientación muchas veces falsa, o por lo menos insuficientemente lúcida, del quehacer concreto y personal.

Por otra parte, a nadie plantéasele con mayor urgencia la tarea de emprender una labor creadora, que al hombre religioso, para irradiarla desde la más recóndita clausura personal al mundo histórico de la comunidad; y a nadie más que al hombre religioso le está vedado hacer un exclusivo planteo técnico-estadístico que desconozca las leyes del espíritu y la irrupción de lo divino en la historia. Pero al mismo tiempo, a nadie se le exige con mayor exactitud, extensión y perseverancia, el itinerario hacia el mundo concreto, puesto que es de la entraña del cristianismo la penetración, la asunción y la transfiguración de toda realidad, desde la cósmica a la histórica, atravesando justamente la dimensión creadora de la libertad personal. Así pues, todas las comprobaciones que puedan hacerse a propósito de la crisis del barroquismo religioso de Hispano-América y todos los juicios sobre el pasado, como causa de esta mentalidad religiosa, significan al mismo tiempo el máximo esfuerzo de apertura, quiero decir, de actitud creadora, sin lo cual no es lícito suponer que sea posible ubicarse en la realidad para orientarla vital y efectivamente.

A estas consideraciones generalísimas deben unirse otras más inmediatas y urgentes, que se refieren a la situación misma de la Argentina, dimensión precisa en que vivimos y percibimos la crisis de Hispano-América. La experiencia de una fuerza centrífuga, que se nos viene imponiendo desde

un pasado no muy remoto, fuerza ejercida en todas las líneas del ámbito argentino, fuerza actuante además en toda la extensión y en todas las manifestaciones de Latino-América, es demasiado intensa y demasiado aleccionadora, como para excluirla u olvidarla desde el punto de vista de sus consecuencias, nítidamente visibles en nuestro alrededor. Pero es necesario convencerse de que las fuentes promotoras del caos hispanoamericano y argentino están implícitas en la estructura histórica de la mentalidad religiosa de la Contra-reforma. El despliegue violento de un poder físico aniquilador, el soplo de un irracionalismo que está barriendo las endebles estructuras subsistentes del cristianismo y la edificación de un marxismo desde la interioridad misma de Latino-América son los resultados más claros de una alteración en el trasfondo religioso del hombre argentino. Todo esto puede definirse, al menos provisoriamente, diciendo que Latino-América está perdiendo aceleradamente la conciencia de lo sacro, y que la causa más profunda de la masificación es este distanciamiento y esta eliminación. La ruptura con lo sacro no ha ocurrido sin embargo por un procedimiento de separación extrínseca, ni por exclusiva influencia de una forma extraña a la conciencia de lo sacro, como pueden serlo el liberalismo y el positivismo; esa ruptura que está viviendo Latino-América en el siglo XX es el término de un proceso intrínseco a la mentalidad que fundó o contribuyó a fundar Hispano-América.

La ruptura con lo sacro se ha ido instalando en todos los estratos de la vida hispanoamericana, y en el caso argentino, el estallido de su violencia, por artificial y extraño que parezca a muchos desprevenidos, es un signo histórico que anticipa algo de las profundas conmociones del alma argentina.

Por lo demás sería difícil asegurar positivamente que el espectáculo de las masas cristianas, vivido en esta última época por el país, signifique la existencia de una interioridad religiosa que alcance, como estructura personal y comunitaria, a cada uno de los integrantes de esa masa. No se trata de eludir esta dimensión del hombre moderno, su presencia de masa; pero pretender definir la naturaleza de la interioridad cristiana fundándonos en un dato semejante, contradice la condición misma de la Iglesia y el carácter de su mensaje y de su labor religiosa. Hay en este sentido una tentación muy frecuente de querer reducir la tarea de la irradiación cristiana a la existencia de esos espectáculos-masas: misas de fabulosa asistencia, campañas de comuniones, cuyo número resulte asombroso, afirmaciones por una propaganda arrolladora que comienza por congregar multitudes y termina en un entusiasmo delirante de fervor público. Todo ello, si puede ser necesario por las circunstancias concretas, es marginal para la tarea cristiana, y en la consideración misma del problema religioso hispano-americano debe ser fríamente considerado. La Iglesia, en otras palabras, no consolidará su expansión sobre y contra las masas hispano-americanas, no romperá esas estructuras de masificación, al precio de una *identificación* con ese nivel. La Iglesia no brillará como ciudadela que abriga lo sacro en el mundo, si se limita a imitar en el clima de desamparo de estos millones de desheredados el calor transitorio de las multitudes. Por el contrario, esa consolidación y esa lumbre dependen directamente de la

articulación personal y de la forma comunitaria propia de la Iglesia, que está lejos de ser un principio de masificación. Consecuentemente, mientras la desorientación inevitable que puede producirse en esta tarea haga creer en un aprovechamiento religioso de las multitudes y de las técnicas para congregarlas, y mientras el apostolado cristiano se encadile por el espectáculo del fervor moderno, es probable que en Hispano-América las raíces profundas de la crisis sigan alimentando esta ruptura con lo sacro y que en medio de la gloria de la multitud estalle la violencia del bolchevismo.

La polaridad entre la masa y la persona no puede ser cortada por un proceso de racionalización, que pretenda mediante el uso de técnicas modernas expandir una conciencia cristiana, sin atingencia directa con la vida misma de la Iglesia. Por el contrario, ese proceso acentuará, desde el punto de vista religioso, la transformación del hombre barroco en la suma de una moral antigua con la codicia de una posesión tecnológica de la tierra; y esa transformación, hoy perfectamente visible en toda la extensión de Latino-América, desembocará inevitablemente en una versión americana del bolchevismo. Aquella polaridad, que desde Méjico a la Argentina, puede alcanzar su máxima tensión en los próximos decenios, tampoco conseguirá ser reducida por un movimiento político de inspiración cristiana, que pretenda reunir ciertos contenidos del tradicionalismo español, una concepción neoliberal de la comunidad y ciertos tópicos de las reinvidicaciones modernas. Lo más urgente es en realidad una tarea de personalización, que permita una nueva asimilación de los elementos disueltos, capaces de congregarse en el nivel de la masa por efecto de instrumentos técnicos y políticos, pero capaces también de ser transformados por la conciencia de lo sacro. Expresemos este mismo principio de modo más escueto: debemos sustituir el hombre barroco de la Contra-reforma, por un hombre que emerja de la vida contemplativa, arraigada en el desierto de Hispano-América. La otra alternativa es el paso de las ruinas barrocas a la construcción de un mundo bolchevique.

II

La primera causa del caos espiritual de Hispano-América es indudablemente de orden religioso. Sin embargo, conviene señalar que no nos referimos exclusivamente a una crisis de la religión tradicional, sino también a la quiebra de toda clase de experiencia religiosa, y en particular aquella que tiende a captar y a profundizar el sentido último del cosmos y de la historia. La situación del cristianismo latino-americano y la situación de esa base fundamental de carácter religioso, por la que el hombre advierte la significación numinosa del cosmos y de la historia, se vinculan íntimamente. Sin embargo, no se identifican; se complementan. La experiencia religiosa del cosmos y el sentido religioso de la historia se encuentran sustituidos por una vaga noción de los vínculos entre un montón de cosas —el cosmos—, un montón de hechos —la historia— y un Dios, abstracto y lejano.

El hombre argentino, el hombre hispano-americano no denota en su interioridad el factor de religiosidad numinosa. Este factor ha sido un ingrediente fundamental en la historia del hombre europeo, y ha constituido en relación con el desarrollo de la humanidad un elemento propulsivo y cohesivo simultáneamente. Resulta evidente, claro está, que procediendo el hombre hispano-americano del europeo, nos preguntemos sobre la causa de esa ausencia de lo n u m i n o s o, aquí en estas latitudes, o en otros términos sobre la interrupción de ese tipo de religiosidad, inherente a la constitución espiritual europea. Por otro lado, el cristianismo hispano-americano ha adquirido una fisonomía que nos obliga a indagar cuál es su inserción en la estructura personal y comunitaria, en qué medida es causa de la presente situación de Hispano-América y qué relación guarda con el contenido de la Iglesia Universal. Son pues dos coordenadas, cuya relación puede permitirnos ubicar el espíritu latino-americano y el sentido de su crisis. En otras palabras, la situación histórica, social y política de Latino-América es la manifestación de un proceso *religioso*, que incluye el vínculo entre el hombre latino-americano y la vivencia de carácter numinoso, y la articulación de la cristiandad hispano-americana con la forma y el sentido de la Iglesia Universal.

Parecería natural inquirir, respecto del primer punto, o sea la carencia del sentido numinoso del cosmos, si ésta es por acaso el resultado de la destrucción o aminoramiento inexorable de lo autóctono e indígena, desde el momento inicial de la conquista hasta la presión de las masas inmigratorias y los instrumentos pedagógicos de la civilización técnica. En el caso argentino, tal planteo no tiene sentido. Además del impacto europeo hubiera cobrado, sobre otras circunstancias —y tal es lo que parece destacarse en la situación de Méjico, Perú y Brasil— un poder de c o n t e n c i ó n, capaz de reducir sensiblemente aquel probable s u b s t r a t u m de experiencia indígena de lo sagrado, supuesto que ésta poseyendo una real estructura numinosa hubiese podido ser un i n c e n t i v o para vivificar, por su fusión con lo europeo, aquel estado primitivo de lo humano. En este sentido, la situación hubiera sido análoga a la del s u b s t r a t u m linguístico, que aunque sea importante en la fisonomía del español americano, nunca pasa de constituir el delgado color de un rasgo superficial. No hay en otros términos n u m i n o s i d a d pre-hispánica en América, suficientemente profunda para exigir del hombre barroco un deslinde dramático y definitorio de sus ingredientes históricos.

Por lo mismo, tanto la limitación del s u b s t r a t u m linguístico, cuanto la exigüidad del s u b s t r a t u m religioso traducen quizá el estado íntimo del hombre americano, destinado a no tener, por sus elementos pre-hispánicos, ninguna significación en el ritmo de la historia universal. Pues esta historia es en su interioridad el resultado de aportes significativos, cada uno de los cuales ha transformado al mismo tiempo la perspectiva de los demás. De este modo, el aporte griego se ha universalizado a través del cristianismo, y éste, por su parte, ha adquirido un aspecto de su empuje histórico a través de la inteligencia helénica. En cambio, no podemos afirmar que en la forma concreta de la historia universal, a partir del acceso de América, haya algún detalle americano, cuya introducción signifique un cambio de perspectiva. Esta

conclusión concuerda con lo dicho sobre el orden lingüístico y el orden numinoso. Así pues América se presenta como un espacio de la geografía histórica, donde se desplazará el ritmo de la historia universal, ya concertado, pero no como un integrante de aquella interioridad, cargada de una orientación y de un designio. Es lógico suponer, en otras palabras, que la historia espiritual hispano-americana, por carecer en la base de su desarrollo de toda articulación entre religiosidad numinosa y religiosidad cristiana, sea en último término el resultado inevitable de una conciencia cristiana, donde se ha quebrado el nexo entre la experiencia de la fe, la estructura doctrinal y la concepción del mundo. En definitiva, esta situación traduce la disolución del hombre barroco y el resultado de su falsa prolongación en Hispano-América.

Descartado pues el problema del substratum pre-hispánico, aunque advirtiendo el aspecto negativo en esta carencia de religiosidad numinosa, nos queda el segundo punto, a saber, el cristianismo hispano-americano. Este a su vez ofrece dos momentos o dos fases: el ritmo espiritual del cristianismo español y la inserción de ese ritmo en la geografía de América, que según hemos subrayado no presenta contenido de historia universal. Sólo por un análisis audaz de tales problemas podremos entender la actualidad religiosa y cultural del país —y de Ibero-América—, llegaremos a percibir el nexo entre situación religiosa y comunidad política y estaremos en condiciones para investigar cuáles son los caminos que atraviesan la desolación de la crisis y fundan un nuevo hombre hispano-americano: sin el lastre de las ruinas barrocas y sin el regreso a un ilusorio indigenismo.

En primer lugar, en la contextura del cristianismo español subsiste una característica clásico-medieval, que no es inherente al contenido del dogma, ni a la naturaleza de la Iglesia, ni a la articulación entre el principium auctoritatis y la experiencia personal. Me refiero a la relación con el sentido de lo histórico. Es menester investigar la absoluta diferencia que de ese sentido tienen la antigüedad y el cristianismo para comprender que le edad media prolonga, en un aspecto, el sentido helénico del presente, o del vínculo del tiempo con la eternidad desde el plano de lo histórico; y que al mismo tiempo la edad media encierra el germen de un cambio fundamental en la concepción de lo histórico, cuyas raíces se remontan, en el orden especulativo, a Orígenes y sobre todo a San Agustín, y en el orden de la vivencia religiosa a la significación de la Biblia y del culto litúrgico. Desde este punto de vista, la edad media es media por la convivencia o coexistencia del principio helénico de la permanencia histórica y el principio cristiano del momento único e inconfundible.

Hagamos una breve confrontación. En la mente griega, eso que llamo permanencia es siempre una trascendencia: la de un *existir* absoluto, incambiable y eterno; la de un *subsistir* concreto, absoluto en su ritmo estructural, aunque sujeto al proceso del tiempo; la de un *persistir* igualmente absoluto que gobierna la relación entre el Uno y lo múltiple. Todo el pensamiento griego —no sólo el pensamiento especulativo, sino también religioso y lírico— encaja dentro de esta tricotomía, que no por ser esquemática, desde luego, deja de expresar lo característico. Los nombres de Platón, Aristóteles

y Plotino ejemplifican cada uno de esos momentos del espíritu griego. No tiene el griego s e n t i d o de lo histórico, precisamente porque siempre hay un imperio de la trascendencia.

En la mente cristiana, en cambio, y en el lenguaje cristiano, el momento inconfundible e irrepetible está dado por el h a pa x (*semel*, una sola vez) de que habla San Pablo. Este h a p a x, referido a la Cruz es por cierto modelo eminente de todo h a p a x, máxime en lo que atañe al orden personal y a la determinación de su destino. La edad media tuvo conciencia de este h a p a x sobre todo para el misterio de la Cruz y para la interioridad de la Iglesia, que significó, en cierto sentido, la absoluta alteridad de ésta, en el plano histórico.

En primer lugar, alteridad respecto de lo hebraico. En la concepción de esta primera alteridad sacra hay que buscar un principio de la concepción medieval de la historia. En segundo lugar, alteridad respecto del mundo grecolatino, como una forma clausurada en el instante en que el cristianismo afirma su marcha. Y en tercer lugar, alteridad respecto de lo bárbaro-pagano, con lo que la Iglesia amplió y profundizó su contacto, sobre todo después de la paz de Constantino. La historia se concibió desde el absoluto *hapax* de la Iglesia. Lo que estaba al margen y fuera del mismo tendería a insumirse en la estructura del *hapax*, y el movimiento de la historia se gobernaría siempre por el orden propio de la Iglesia. Se conocía pues la historia desde la trascendencia de la Iglesia. Esta fue la grandeza de la Edad Media; ella radica en la armonía entre la trascendencia y el hapax, la primera de origen helénico, la segunda de origen hebraico-cristiano.

Este equilibrio o este compromiso medieval, roto por el Renacimiento, fue conservado sin embargo por el cristianismo español; y por eso España diverge en cuanto al sentido de lo histórico respecto de toda la cristiandad posterior. Pero al mismo tiempo esa prolongación ocurrió dentro de una progresiva declinación especulativa, teológica y metafísica, y dentro del abandono de otras líneas que hubieran permitido tal vez un equilibrio para enfrentar la secularización del sentido histórico del Renacimiento: me refiero en especial al saber bíblico, a la filosofía clásica y al empobrecimiento de la vida contemplativa, tal como se ve en el desarrollo de la Compañía de Jesús. Será ésta precisamente la que se transformará en forjadora del h o m b r e b a r r o c o, cuya influencia en el mundo latino-americano comportará en definitiva una verdadera ruptura con la tradición religiosa de la Edad Media. El hombre barroco de la Contra-reforma opone a la secularización del sentido histórico una falsa armonía entre *trascendencia y hapax*, y en consecuencia lo que pudo ser en la obra española prolongación y redescubrimiento, se transformó en una pérdida del sentido *fundacional*, arraigado en la vida contemplativa. Podríamos expresar esta conclusión afirmando que Hispano-América nace sin referencia a la Edad Media, pero al mismo tiempo sin relación con el sentido histórico moderno. Es un paréntesis, extrapeninsular o extraeuropeo, del hombre barroco, paréntesis que durará mientras subsistan las energías acumulativas y racionalizantes del barroquismo; pero ellas están exentas sin embargo de toda capacidad creadora, como no sea la de unir una *moral* y un *dominio* de la tierra. . . Y en definitiva, lamenta-

blemente, éste ha sido el designio civilizador del barroquismo jesuítico. Desde este punto de vista, la irreligiosidad de las masas hispano-americanas reconoce una causa fundamental implícita en el nacimiento mismo de Hispano-América y en la estructura de la mentalidad barroca, opuesta simultáneamente al verdadero carácter sacro de la Edad Media y al verdadero sentido histórico cristiano. La masa hispanoamericana es pues la última etapa de una declinación del racionalismo jesuítico, y su principio coincide con la extinción del ímpetu barroco en el siglo XVIII. En Europa, esa extinción se prolonga con una decadencia profunda de la teología y la metafísica, sin la vigencia del misterio de la Iglesia, por debilitamiento del culto y de sus formas artísticas auténticas. Pero siguen operando otros elementos, que mantendrán la vieja tradición especulativa, el sentido de la cultura cristiana y que asimilarán, a través de lo filosofía, el sentido histórico moderno...

En Hispano-América en cambio proseguirá la conciencia de la alteridad sacra, sin estar empero alimentada como lo estuvo en la Edad Media por el vínculo entre comunidad *temporal* y comunidad *mística*. Si bien es cierto que esa conciencia hace patente el carácter suprahistórico de la Iglesia, en el sentido de su telos (fin) transtemporal, sin embrago a causa de la estructura del hombre barroco, tiende incoercíblemente a prescindir del tiempo y a estimarlo como un hiato, desprovisto de una significación religiosa discernible y clara. En otras palabras, tiende a ignorar el misterio del tiempo y a desconocer la dialéctica entre el hilo permanente que cruza lo temporal y el anudamiento caduco que representa una época histórica. No basta en efecto una negación del tiempo teniendo en cuenta el principio y el término, actitud en el fondo *neoplatónica*, ni basta la degradación del tiempo frente a una categoría trascendente y eterna, actitud en realidad *platónica*. Una y otra no dan razón del tiempo mismo, y además se desentienden de ciertos contenidos fundamentales del mensaje cristiano, o provocan una dirección trunca de la experiencia cristiana. Por esto mismo, si el nominalismo post-medieval creó en la mentalidad europea las líneas que habrían de conducir a la humanitas bolchevique, ese nominalismo se tradujo en el barroquismo español e hispano-americano en el punto de partida para la liquidación de la verdadera herencia española: la posibilidad de establecer un vínculo fundacional entre la alteridad sacra de la Iglesia y el decurso histórico propiamente dicho.

La mentalidad barroca latino-americana sustituyó en cambio ese vínculo por las categorías restauración y tradicionalismo; éstos definen dos aspectos esenciales de la cristiandad hispano-americana. La primera actúa como energía que pretende someter la multiplicidad creadora del tiempo al dominio de un ordenamiento teórico, de cuya aplicación dependerían los efectos concretos de la vida religiosa. El tradicionalismo, en cambio opera como principio de continuidad que aspira a absorber esa misma multiplicidad temporal en una fuente que está ubicada dentro de la historia y a la que se supone con una inagotable capacidad de irradiación. La restauración es el modo de transferir al orden temporal la conciencia de la alteridad sacra; el tradicionalismo es una forma de la trascendencia que procura sustituir el sentido histó-

rico cristiano. Restauración y tradicionalismo son, en realidad, en el marco de la mentalidad barroca dos deformaciones de categorías estrictamente religiosas, referidas a un orden temporal que de suyo puede entenderse sin ellas. Porque la restauración religiosa de la humanidad, aunque se realiza en la historia, es trans-histórica; y el tradicionalismo religioso, aunque supone una fuente concreta dentro de la historia, tiene una raíz también trans-histórica. Y por eso, mientras el moderno tendió a una idolización del tiempo, como estructura clausa, de cuya expansión ha de proceder la transfiguración dentro del tiempo mismo, el cristianismo barroco, ahistórico, tendió a una idolización de aquellas dos categorías abstractas. Desde este punto de vista, ese barroquismo representa, según su dimensión hispano-americana, especialmente en su lucha con el sentido histórico moderno, una preparación más que una defensa respecto del marxismo. Es preciso investigar quizá todas las líneas de semejante perspectiva para comprender el hecho, en cierto modo asombroso, de que Hispano-América se encuentre, desde el punto de vista de su i n t e r i o r i d a d cultural y de su cohesión social, madura para el comunismo. ¿Cómo es posible explicar semejante preparación, cuyos signos son ya demasiado evidentes? Alguien podría sostener que se trata, en realidad, de una inserción artificial, y que ésta no halla modo de conectarse con el nivel concreto, sino a través de un poder político teñido subrepticiamente de bolchevismo. La respuesta más contundente a tal objeción sería mostrar los elementos de la interioridad hispano-americana, de tal modo que pudieran discernirse los ingredientes de lo que aquí considero *preparación* para el bolchevismo.

Destacando pues la falsa sacralidad en la restauración y en el tradicionalismo, advirtiendo por otra parte la ruptura que entraña el barroquismo frente al equilibrio medieval y frente a la exigencia del sentido histórico moderno, puede establecerse que América sólo significó una *terra nullius*, que se incorporaba a una área espiritual, religiosa, y que por carecer de una verdadera impronta n u m i n o s a entraba directamente en el *dominio* de la mentalidad barroca. El principio fundacional, que asumía a América para integrarla en la historia universal, veíase frustrado por la imposibilidad del barroquismo de entender los actos creadores, arraigados como hemos dicho en la vida contemplativa. Por eso América surge a la historia sin religiosidad numinosa, sin equilibrio entre la trascendencia y el *hapax*, sin la potencia de la vida monacal, sin el sentido histórico moderno, sin la apertura correcta al ímpetu de la ciencia y del arte. Reducida a vivir de la restauración y el tradicionalismo barrocos, se ha d e f e n d i d o constantemente dentro de la dialéctica temporal post-renacentista con una malsana confusión entre historia s a c r a e historia p r o f a n a. Esa confusión se tradujo en la elevación de la historia profana española como si fuera la continuidad de la historia sacra, que el barroquismo consideró desde el nivel de una trascendencia ilusoria. Esa situación sin embargo que operó en principio como una defensa de la t r a d i c i ó n, llegó a transformarse por imperio de los factores negativos del racionalismo jesuítico en uno de los gérmenes más poderosos de la crisis religiosa para Latino-América. Mientras en toda Europa, con los dos movimientos complejos, ambos de carácter religioso, denominados *renacimiento* y *reforma*, caducaba la

coexistencia entre temporalidad helénica y temporalidad cristiana, y la experiencia occidental se sumergía en la dimensión c l a u s a del tiempo, arrancándole toda s u b s p e c i e a e t e r n i t a t i s , el cristianismo barroco, justamente por haber abandonado el empuje de su primera ciencia bíblica y de su saber clásico; por haber cesado en su conexión con la vida contemplativa y, en fin, por haber disminuído la significación del *culto* cristiano en relación con la *cultura* cristiana, colocando como sustituto el imperio de una moral sin trasfondo especulativo, quiso identificarse con la categoría de d e f e n s o r f i d e i *tout court;* y pretendió hallar en el nominalismo, esquemático y descarnado, de las escuelas post-medievales la solución para una historia considerada como mero e v e n t u m , sin peligro alguno en el dominio de una sedicente estructura metafísica. La perduración de Latino-América ha dependido pues de esa autoconciencia barroca del *defensor fidei* y de su supuesta teología o de su inoperante metafísica; pero Latino-América no ha poseído el *acto* creativo histórico en su interioridad, porque no es ésta la pretensión del alma barroca. Esa doble raíz se tradujo al mismo tiempo en una equiparación entre expansión española y expansión de la Iglesia, forma concreta de aquella confusión entre lo sacro y lo profano. Aquí interesa subrayar, sobre todo cuando la cristiandad hispano-americana ha entrado en una crisis violenta, que después del *hapax* de la Cruz, es imposible se dé la continuidad de la historia sacra al nivel de las naciones. Porque esa historia transcurre a partir de Pentecostés, sólo en el marco de la Iglesia Universal. Esta, inmersa *en* el mundo, en el sentido evangélico del término, aunque no *del* mundo, prosigue como historia sacra, no de figuras, sino de realidades, lo que fue el principio de la elección judaica. De modo que retornar al molde de la nación, ejecutora de una historia sacra, es en cierto modo judaizar. Y esto es lo curioso: mientras en el orden especulativo-científico el barroquismo español se atuvo a una conciencia ahistórica, centrada en el restauración por su lucha contra el protestantismo, en el orden concreto hizo de la nación española un brazo de la justicia de Dios. Este desequilibrio profundo no podía resistir las tremendas conmociones de los siglos XVIII, XIX y XX, y sobre todo era incapaz de percibir la gravedad del sentido histórico moderno, o el modo con que debía ser asimilado y enriquecido por el contenido sobrenatural de la teología cristiana. Tales conmociones tienen entre sus raíces más profundas la clausura en el tiempo, como dimensión *sine termino,* y su última etapa, el marxismo, representa la religiosidad de una t r a n s f i g u r a c i ó n en el tiempo, dotado de un carácter salvífico revolucionario. El marxismo suprime toda historia sacra, y sólo acepta una historia profana, o mejor dicho, al nivel de su experiencia mesiánica del tiempo, hace sacra toda la historia, inclusive la historia del cosmos físico. Desaparece empero la esfera trascendente. La trascendencia del marxismo es la configuración de la realidad histórica por la i d e o l o g í a , exhibida e impuesta por el Estado marxista. Lo sacro del marxismo pues consiste en la misteriosa articulación de todos lo elementos dispersos, en la línea única del progreso temporal, en tanto que lo sacro cristiano es la irrupción de la alteridad divina en el cosmos físico e histórico y la experiencia de esta alteridad. El barroquismo español precisamente, y sobre todo a partir de la declinación del

imperio político de España, carecía de los presupuestos para encarar el problema de la relación concreta entre el itinerario de la Iglesia y el progreso de los tiempos, y en su última etapa, siglo XVIII-XX, carece de un sentido histórico que le permita *combatir* contra el marxismo, sin refugiarse exclusivamente en la *restauración* y el *tradicionalismo.*

Otros dos elementos en esta mentalidad han significado la presencia remota de algunas causas que ahora suben a la superficie de Latino-América con un aspecto cada vez más nítido y dominante: me refiero al tipo de educación humanista, propugnado precisamente por la Compañía de Jesús, y a la ausencia de sentido escatológico en la cristiandad barroca. El llamado *humanismo* jesuítico, que está en la base de la educación hispano-americana, es la más tremenda ceguera en cuanto a la significación religiosa y estética del mundo antiguo. Y es preciso subrayar esta situación para comprender el estado de degradación congénita en que han vivido las universidades latino-americanas. A mas de no haber teología y metafísica, sumábase en la concepción humanista un criterio retórico, que imposibilitaba el acceso a una elaboración filológica, en épocas en que precisamente la filología creará en Alemania, Inglaterra y Francia el principio de un encuentro entre lo antiguo y lo moderno, entre lo griego y lo romano, entre lo helénico y lo cristiano, encuentro mucho más significativo, y fecundo que el del primer renacimiento del s. XVI. Aquí también las falsas categorías de historia sacra, restauración y tradición impidieron a Latino-América entrar por caminos adecuados al enfrentamiento con la modernidad, y prepararon las bases para esta crisis de la educación y del espíritu científico, que hoy nos sorprende. Por eso mismo, también, fueron más profundos los estragos del liberalismo y del positivismo en una sociedad cristiana, que estaba como en una inmadurez sin salida: carecía de la fuerza *cultural* del culto católico; estaba inerme para una verdadera conversión a la vida especulativa, y rehuía enfrentarse, a través de la filología, con la significación del mundo antiguo o del sentido histórico moderno. A lo primero debemos atribuir la ausencia en Hispano-América de la base religiosa popular, dato sumamente ilustrativo en lo que atañe al proceso de masificación que nos circunda; a lo segundo debemos referir la ausencia de la *universitas* y de su ámbito filosófico y científico; a lo tercero, la carencia de radicación en el tiempo y el dislocamiento mental, tan característico de los hispano-americanos.

Finalmente el barroquismo ha tendido a eliminar la conciencia escatológica y ha preparado desde este punto de vista una verdadera liquidación, dentro de Hispano-América, de toda perspectiva *sub specie aeternitatis.* La masificación en un espacio cubierto doctrinalmente por el catolicismo es el producto de esta evacuación de la conciencia cristiana; y no nos debemos extrañar, si la ruptura con lo sacro es en definitiva la forma hispano-americana del bolchevismo. Quiero significar que, desde el punto de vista de la interioridad, el alma barroca, a medida que ha ido progresando por sus crisis, a medida que ha ido resistiendo en la restauración y en el tradicionalismo y a medida que se ha cerrado a la gran ciencia histórica de occidente, ha preparado simultáneamente esa ruptura progresiva. Ella es la forma externa de una cuantificación

y de una concepción terrenal y materialista, completamente ajena a la conciencia católica. Paradójicamente pues coinciden el itinerario de esta supuesta fortaleza del cristianismo occidental, que parecía ser la América hispánica, y el desarrollo del nominalismo especulativo en la filosofía moderna. Con la diferencia de que en dicha fortaleza no hubo herejías, ni guerras de religión; se rechazó el protestantismo, se preservó doctrinalmente la enseñanza, etc., etc. La eliminación de la conciencia escatológica por el alma barroca es en definitiva un modo de postular la inmersión en la estructura clausa del tiempo. Salvo que en este caso se realiza en nombre de la tradición y de la teología, en apoyo de una sacralidad inexistente y en vista de una aparente expansión de la Iglesia, que al término de la declinación barroca —siglo XX— se encuentra con un continente en incontenible marcha de irreligiosidad.... Tal es lo que podemos entender como *quiebra* del catolicismo y tal es por otra parte lo que críticamente estamos obligados a ver, en el contorno irrebatible de nuestra experiencia. La muerte de Latino-América es su muerte propia, de adentro, de la entraña de su barroquismo ahistórico, sin conciencia escatológica, sin saber metafísico ni teología, sin cultura humanística. Pero la muerte de Latino-América señala al mismo tiempo el camino de nuestra acuciante e irrenunciable tarea: prolongar la gran fundación de España, acometiendo una tarea fundacional. Para ello debemos eliminar todo lo que ha muerto ya o lo que debe morir, para realizar un acto creativo histórico, que impida la modulación de las ruinas barrocas dentro del nuevo empuje del hombre bolchevique.

III

A estas carecterísticas que en sentido general llamamos carencia de sentido histórico —en un instante en que nace, se desarrolla y se impone la concepción histórica del cristianismo, pero secularizada— deben unirse otras determinaciones, que podríamos denominar la dinámica de la experiencia religiosa. El estudio objetivo de esta dinámica en el ámbito hispano-americano post-tridentino, y sobre todo a partir del siglo XVII, desembocaría probablemente en dos comprobaciones, sumamente ilustrativas en lo que se refiere a la interioridad del alma barroca.

La primera de ellas señalaría que se ha confiado en el planteo especulativo, de carácter nominalista, como *fuente* de la experiencia religiosa personal y comunitaria, y de aquí el fracaso o la inexistencia de una cultura religiosa hispano-americana, centrada en el culto. La segunda de ellas traduce la seguridad en que se refugia el alma barroca, desde aquello que hemos llamado la trascendencia: se articula directamente la infalibilidad o por lo menos la certeza del magisterio universal y la estructura de la formulación dogmática, con el nivel de la filosofía y de la ciencia, y de aquí el fracaso de la filosofía y de las ciencias españolas y americanas, a partir del s. XVII. Pero sería erróneo atribuir dicho fracaso a la condición misma de la experiencia religiosa cristiana, o al contenido estrictamente dogmático. Esos fracasos en cambio son atribuibles al falso *dominio* de la trascendencia barroca, y por eso no tienen nada que ver con la inserción de la Iglesia ni con las posibilidades, siempre abiertas,

de la metafísica clásica y medieval.

Considerar el planteo nominalista como f u e n t e resulta una profunda alteración del ritmo aristotélico, que el barroquismo español e hispano-americano era incapaz de entender en la etapa de su conflicto con la emersión del sentido histórico moderno. Pero así como en el caso de la concepción del tiempo perduró de la antigua armonía entre helenismo y cristianismo una forma que imposibilitaba aceptar, acoger, asimilar y transformar la categoría creadora temporal, así en el nivel de esta dinámica de la experiencia religiosa, fue esta misma ausencia de sentido histórico la que impidió entrever la naturaleza del pensameinto aristotélico y su verdadera relación con el orden de la experiencia religiosa. Por otra parte, cerrar los caminos a una filosofía, de raigambre helénica, mediante un conjunto de fórmulas esquematizadas, a las cuales se supone capaces de asimilar y gobernar lo que metafísicamente acontezca en el decurso de los tiempos, es desconocer la articulación directa entre filosofía y tensión intelectual, o como diría Platón, entre asombro y filosofía. Además en el orden estrictamente religioso, el correlato de esta conformación mental fue —y es— la paulatina identificación entre cristianismo y moralidad cristiana, y la acentuación de ciertos elementos jurídicos en detrimento de una vigencia plena de la vida religiosa. Así obtenemos un cuadro de interioridad que difícilmente hubiera podido orientarse en el marco histórico posterior al s. XVIII, y que necesariamente debía fortalecer la actitud tradicionalista.

La dinámica de la experiencia religiosa en efecto debe partir de una f u e n t e que siga siendo fuente por una condición intrínseca perdurable, ajena al proceso del tiempo y sin embargo capaz de vestirse de lo temporal, por medio de signos que lo esclarezcan y sometan. Debe ser además unitaria en relación con los seres concretos y sobre todo debe c o m u n i c a r, s u s c i t a r, m a n t e n e r y a m p l i a r el sentido del *misterio* cristiano, sin lo cual el cristianismo no pasa de ser una excelsa doctrina —o una ideología— pronta a caer en todos los peligros de lo que el moderno entiende por *vulgarización*. Y este es justamente el efecto de la trascendencia del alma barroca: ha vulgarizado una ideología cristiana, pero ha impedido la articulación con la fuente de la vida cristiana. Esta afirmación, íntimamente unida al hecho de la ruptura con la vida contemplativa, se comprueba hasta cierto punto en el desarrollo de la mentalidad jesuítica en Latino-América. Junto con un proceso civilizador de dominio de la tierra, junto con la expansión de una moral racionalizada y junto con una educación humanística, de carácter retórico, ha impuesto la extinción de la cultura coral y ha impedido el traslado de la experiencia religiosa al nivel de la comunidad. Por eso mismo, la comunidad barroca al prescindir de la operación estético-religiosa del c u l t o ha creado las bases de la masificación hispano-americana: ésta avendrá, cuando se hayan agotado aquellas energías del alma barroca, centradas en la restauración y el tradicionalismo. La supresión del coro es el corte más directo y efectivo con la Edad Media y con la antigüedad; ella impone además la clausura de la interioridad y el abandono progresivo del mundo simbólico de la Liturgia católica. A este corte debe atribuirse buena parte del caos espiritual latino-americano, y sobre todo buena parte de su ineficacia para los actos creativos, inclusive los de carácter religioso.

Y a esto queríamos llegar: mientras la historia creaba fuentes que pretendían una tras otras constituirse en dadoras de una estructura viviente del hombre, proceso cuya última etapa puede observarse en los grandes instrumentos civilizadores y pedagógicos modernos —como el cine y la radio— esta orientación del barroquismo hispano-americano, sin vida contemplativa, sin vocación metafísica, sin cultura coral, imposibilitaba la irradiación de la experiencia religiosa comunitaria y creaba un abismo entre el efecto de esas fuentes modernas y el efecto de una moral racionalista, sin relación con el trasfondo creador del hombre. En última instancia, es preciso destacar que este trasfondo no puede irradiarse en una interioridad, y esta interioridad no puede objetivarse en una obra, si la dinámica de la experiencia religiosa se reduce a una adherencia racionalista barroca, hecha de estratificaciones, y si la vida intelectual descansa en la seguridad aparente de ciertos esquemas sin atingencia con lo real. En este sentido, se trata de señalar en el cristianismo hispano-americano el predominio de un *substratum*, que no nace ni se vincula con una labor creadora de la inteligencia en su dimensión especulativa. No se puede hablar de ninguna escuela teológica o filosófica ibero-americana. Ese substratum ha orientado la experiencia religiosa por los caminos de aquella adherencia y ha imposibilitado entonces la puesta en movimiento de aquel trasfondo creador humano. Desgraciadamente esta situación compromete *todas* las posibilidades del espíritu hispano-americano, no sólo las religiosas, en el sentido que aquí le damos, sino también las artísticas, políticas y científicas. En otras palabras, es la forma de la dinámica con que el espíritu adviene a la conciencia religiosa la que en último término traba todas las manifestaciones de ese espíritu; por esto mismo el principio de su reflorecimiento no puede ser otro que la *remocion* del barroquismo religioso, en lo que atañe al correcto vínculo con la fuente de la vida religiosa. Desde luego, esa remoción no es posible, dentro de un marco histórico concreto, sin el proceso de una *crisis* religiosa, en la que coexisten los elementos caducos o muertos de la estructura primitiva y el despuntar de las nuevas exigencias especulativas y religiosas, capaces de manifestarse en el contexto de una re-creación comunitaria. Quiero decir, pues, que mientras subsistan, en plena crisis y fracaso del barroquismo hispano-americano, los principios que antaño constituyeron su grandeza, es menester decidirse a distinguir lo que como forma histórica tiene de caduco para poder salvar lo que ha entregado de perdurable. Y esta es, probablemente, la difícil tarea de las actuales y sucesivas generaciones cristianas de Hispano-América.

La dinámica de la experiencia religiosa pues debe ser calificada también de *barroca*; esa denominación se refiere no tanto al aspecto presente, cuanto al proceso, articulación y predominio con que ha establecido la vigencia de la comunidad católica en América. El impulso que vincula la experiencia y el mundo se agota en el acto de estratificación, que cierra el acceso al vigor de la contemplación, al riesgo de las indagaciones intelectuales y al principio fundacional, como categoría permanente del espíritu. Desde este punto de vista, es decir, por el recurso de las estratificaciones, la connotación de barroquismo podría quizá extenderse a todas las manifestaciones del hombre hispano-americano. Por esto, en el orden intelectual desaparece el sentido de lo primigenio, de lo absolutamente crea-

dor, y el espíritu barroco, aun hoy subsistente, adopta un d e s l i z a m i e n t o por formas e imágenes, cada vez más impotentes para suscitar, consolidar y transmitir el asombro, la contemplación, el vínculo erótico con el cosmos o la reverencia numinosa, colmada por un sentimiento de infinitud y hermosura. Y tal vez es este deslizamiento, con sus caracteres negativos, algo muy profundo del alma argentina e hispano-americana. Este panorama ha sido acentuado por la presión de ciertos instrumentos técnicos modernos, como el cine, que conectados con el tipo de interioridad americana han obstruido aún más las posibilidades en el aspecto de las manifestaciones activas y creadoras. En el orden artístico desaparece la relación entre experiencia y pensamiento. En el orden religioso la situación resulta sumamente grave: si se desconoce la posibilidad de un vínculo concreto entre la universalidad histórica de la Iglesia y la experiencia personal, y si los elementos y las formas de la educación religiosa tienden a trasladar como contenido de la interioridad la estructura de aquella s e d i m e n t a c i ó n barroca, resultará totalmente imposible contener un doble ritmo, nítido y agudo en el hombre argentino: 1) un lento desgaste de la adherencia viviente al espíritu religioso *ut sic*, es decir, la extinción progresiva del *homo religiosus*, sustituido por una fragmentación incontable, signo del derrumbe barroco; 2) la invasión de imágenes sucesivas que lanzan a este hombre vaciado por el camino de una nefasta imitación. Aquí se ubica, en las circunstancias concretas del presente, la falsa coyuntura respecto de Estados Unidos, que puede llevar a Hispano-América a la cesación *absoluta* de su destino histórico. Este doble ritmo —d e v a c i a m i e n t o e i m i t a c i ó n— subyace en la estructura de la masa hispanoamericana, por lo mismo que este catolicismo en quiebra carece de otros elementos que podrían facilitar la edificación de grupos y comunidades pequeñas, capaces de atenuar los efectos últimos de la masificación.

Esta mentalidad religiosa barroca ofrece tres características fundamentales: 1) un fariseísmo de la costumbre; 2) un espíritu de esquema; 3) y una inclinación por el proselitismo. Los tres constituyen los obstáculos más fuertes para la expansión de la Iglesia, en las actuales condiciones del barroquismo en derrumbe, y deben ser eliminados del horizonte religioso para permitir una mentalidad religiosa verdaderamente universal, enraizada en la tierra y dotada de auténtica vida social. Aquellas notas constituyen por otra parte el basamento de la educación, que constantemente frustra por lo mismo los esfuerzos e incitaciones para edificar una comunidad cristiana. La costumbre o el tradicionalismo religioso pretenden salvaguardar la pureza de la fe, pero entretanto la presión de los elementos históricos concretos reducen la extensión de la ciudadela religiosa, mientras la m a s a, en el mismo instante en que adviene a la existencia histórica, interpone una insalvable distancia con la interioridad religiosa. El espíritu de esquema pretende reproducir en el orden de la h u m a n i d a d concreta las virtualidades que el barroquismo nominalista supone en el contenido abstracto de la doctrina. Pero es claro que se elude el problema fundamental, que es el de la a r t i c u l a c i ó n con los seres y las instituciones históricas. Y aquí también el advenimiento de la masa señala por un lado la cesación de un vínculo viviente entre la capacidad objetiva de la doctrina y de la fe, y la situación concreta de la interioridad humana —y de aquí la extinción progresiva del h o m o r e l i g i o s u s—; y por otro, un distanciamiento máximo, causa

de una polaridad irreductible, en cuya energía se gestan la aniquilación de la experiencia como fuente propulsora y con ella la articulación con la doctrina. En fin, la inclinación al proselitismo produce una confusión profunda y malsana en el espíritu cristiano, y desde luego, en su extensión, en su influencia y en sus frutos La distancia entre proselitismo y apostolado está dada por la forma con que el judío acepta la adhesión del gentil a la fe de Abraham y la forma con que el cristiano llama al prójimo a una *vida* común. Allá tenemos el ritmo acumulativo, aquí el ritmo de crecimiento, no sólo en cuanto al tamaño o a la cantidad, sino principalmente en cuanto a la consistencia y a la interioridad. Aquel ritmo acumulativo añade al núcleo electo la periferia de una adherencia que en ningún caso significa el crecimiento de la vida, sino el crecimiento del dominio. Este ritmo de la Iglesia en cambio es una comunicación personal que incorpora a un orden transpersonal, pero que significa la máxima tensión de la persona. En el proselitismo, el principio del movimiento está en la distancia — distancia entre el electo y el gentil; en el apostolado, por el contrario, está en la proximidad. Y por eso una mentalidad cristiana sin el sentido de la proximidad, del prójimo, tenderá a hacerse proselitista en detrimento del vigor y de la generosidad del apostolado. Ello es por otra parte consecuente con aquella reducción del cristianismo a una moralidad racionalista, cuyos principios ordenados según una relación deductiva deben extender su dominio por sobre el empuje histórico concreto. El problema consiste en saber si ese dominio coincide siempre con la interioridad misma de la Iglesia, y si en último término no se prepara, por esta resistencia caduca al trasfondo creador humano, los caminos de la masificación. En el caso de Hispano-América, el catolicismo barroco, tal como lo hemos descripto, prolonga también una estructura histórica que incluye elementos superados y abandonados a lo largo de tres siglos. Nuestra crisis es en cierto modo tardía y por eso mismo está embebida de una fuerza peligrosa y nociva, que debe ser vencida por un esfuerzo y sobre todo por una actitud creadora.

El ritmo acumulativo y el orden de las estratificaciones barrocas, aun supuesto que congregaran diversísimos y múltiples elementos, nunca puede coincidir con el ritmo creador y progresivo (progresivo en la contemplación, en la fe, en el saber teórico, en la sistematización de una doctrina, etc. Esta aclaración elimina ociosos equívocos). La interioridad del hombre hispano-americano, por carecer de anudación comunitaria, de raigambre en la vida especulativa, de comunicabilidad en el orden de la belleza, ha consistido en la custodia de una actitud, de una herencia que va reduciendo las posibilidades de un vínculo entre la *historia* y la *gracia*. En otras palabras, las crisis religiosa de Hispano-América es la crisis del principio de unificación en su barroquismo racionalista, al término de un proceso en que ha muerto el impulso que anudaba y otorgaba sentido a la acumulación y que suscitaba por lo mismo ciertas posibilidades en el hombre de mentalidad barroca, mientras regía por así decir su capacidad para conectar el dominio de su moral sin trasfondo teológico y su dominio proselitista, sin trasfondo fundacional. Aquí no se trata pues de combatir el hombre barroco hispano-americano, como si hubiera sido una forma espiritual ahecha, sino de percibir que en el instante histórico de su caducidad

se nos presentan los motivos de su desarticulación más que la grandeza de su estructura. Pero tampoco es posible confiar en esa grandeza histórica —como pretenden ciertas formas de tradicionalismo— para integrar un mundo que plantea otras exigencias.

El principio de la acumulación y la transformación de la interioridad en la yuxtaposición de superficie han dado como resultado, dentro del desarrollo del barroquismo hispano-americano, un inadecuado enfrentamiento con el carácter de la historia como tal. Ese conflicto entre barroquismo y sentido histórico moderno se ha agravado además por el debilitamiento, casi total, dentro del catolicismo hispano-americano, de la conciencia escatológica. Además en el ámbito de América el contacto de las corrientes inmigratorias ha producido un doble fenómeno, que es típico del ambiente argentino: por un lado, una exacerbación del barroquismo, como defensa de la tradición; y por otro, un desgaste religioso del inmigrante europeo que en el marco de una vida social aparentemente cristiana ha unido su desarraigamiento del medio primitivo que le vio nacer con la ausencia de un medio propicio a la prolongación y al crecimiento de su interioridad religiosa. Y este doble movimiento, acentuación de la categoría barroca en quien está en su propio contorno, y descenso de la tensión religiosa en quien se incorpora a una entidad que por su origen histórico es cristiana, pero que por su estado dinámico tiende a perder consistencia religiosa, para pasar a una etapa de irreligiosidad, esos dos movimientos explican también el proceso de la masa hispano-americana y su desvinculación de la Iglesia.

El fenómeno resulta verdaderamente asombroso y digno de ser meditado en razón de que numéricamente la extracción cristiana del inmigrante ha prevalecido siempre en forma incuestionable. Pero justamente la mentalidad barroca es incapaz de articular los elementos humanos que se incorporan con las corrientes inmigratorias, pues carece del dinamismo de la interioridad, único que podría asimilar y acrecentar la forma cristiana. Y éste es indudablemente uno de los signos más claros de la quiebra del catolicismo hispano-americano, acentuada en los últimos cincuenta años por la intervención de otros factores, como el industrialismo, el desequilibrio entre población urbana y población campesina, el ejercicio de ciertos dominios técnicos, etc. Todos estos elementos modernos representan sin embargo aportes inevitables de un ritmo histórico que la Iglesia debe enfrentar mediante una consolidación efectiva de la interioridad y de la experiencia religiosa cristiana. Asimismo, la derrota del hombre religioso hispanoamericano es más grave, porque sucede inmediatamente a una ruptura inevitable de la mentalidad barroca, es decir, a un derrumbe de la acumulación racionalista, y a una ausencia de principios y fuentes que restablezcan los lazos entre el contenido de la vida religiosa y la vida comunitaria. Aquí desde luego ubícase el proceso de deshumanización, inherente al dominio de la técnica sin un cimiento de interioridad, y aparecen los apetitos, suscitados por la nostalgia de un mundo técnicamente ordenado, pero inalcanzable como dimensión espiritual. Es este el proceso que vincula dentro de la masificación hispanoamericana la ruptura del dominio religioso y la carga novísima de la civilización técnica. Y como el *crecimiento* de la población hispanoamericana no coincide tampoco con una *elevación* progresiva de las condiciones sociales mínimas, es lógico suponer que el resultado último de este conjunto de factores es el abismo que conduce a una estructura bolchevique. Este es,

por otro lado, el sentido de la afirmación procedente, cuando señalábamos la impotencia del tradicionalismo iberoamericano para asimilar y ordenar las novísimas ondas históricas, y cuando advertíamos el nexo entre esa impotencia y la preparación de la masa para el bolchevismo.

IV

¿Cómo se define entonces, desde el punto de vista religioso, la interioridad del hombre hispano-americano?

En primer lugar, en su aspecto negativo, carencia de un sentido numinoso del cosmos. La realidad cósmica y la interioridad humana están escindidas de un modo absoluto. En ningún momento, en ninguna de sus manifestaciones hay un trasfondo cósmico en el arte hispanoamericano. A medida que progresamos en la modernidad esa ausencia es un dato cada vez más determinante y significativo. Ciertos elementos de la novela hispanoamericana, que podrían orientar hacia esa dirección —los bosques, la cordillera, la llanura, el cielo, el viento— apenas si son esbozos débilmente aprovechados. En la lírica, el suceso concreto, germen de la experiencia lírica, o el pensamiento poético, fuente del desarrollo lírico, no son nunca un mirador de la realidad cósmica. Esta realidad no es tampoco percibida en su consistencia de *sacrum tremendum*. Por otro lado, una desubicación histórica, mal llamada tradicionalismo, impide que se reanude de algún modo ese vínculo con lo cósmico.

En segundo lugar, la experiencia religiosa está sustituida o recubierta por el racionalismo *barroco*. Por lo mismo, la dinámica psíquica se mueve más fácilmente en la dirección de los instrumentos técnicos que han acentuado el *vacío* del hombre hispanoamericano. De aquí ocurre un fenómeno de ruptura en la comunicación humana, en lo que Marcel llama la *intersubjetividad*. Esta es la razón de que las organizaciones católicas carezcan frecuentemente de empuje creador. Pues el camino de la intersubjetividad es en el orden humano el principio que da su verdadera fisonomía al trasfondo creador humano. El vínculo con lo cósmico y el vínculo comunicativo entre los hombres son fuentes importantes de la interioridad humana, en cuanto es un acto creativo que se afirma, crece y se difunde. La ausencia de ese primer vínculo entrega al hombre hispanoamericano a las imágenes fugitivas del cine, la radio, el periodismo; la forma deficiente del vínculo comunicativo predispone a ese mismo hombre a buscar el amparo de la masa, donde percibe, por vez primera quizá, el sacudimiento de lo que hemos llamado *sacrum tremendum*. La masa está pues en la base del alma hispanoamericana, como *substratum fundamental* de su forma *barroca*. La interconexión de estos elementos no ha suprimido nunca la dinámica recóndita que hace de los países iberoamericanos desiertos donde no puede encarnarse el espíritu.

En este panorama, la situación del catolicismo hispanoamericano tiende a debilitar la condición salvífica de su mensaje, a perder el sentido sacramental de la Iglesia, de la Iglesia como realidad objetiva humano-divina, para complicarse en planteos histórico-temporales que disminuyen aún más la vigencia del verdadero espíritu cristiano. Pero este resultado, politización en lugar de santificación,

es la consecuencia lógica, por lo menos en el orden social, de la forma barroca española, enfrentada con la experiencia moderna del tiempo. En efecto, según ya lo hemos advertido, el tiempo no puede ser negado respecto de la eternidad por un proceso de acumulación racionalista, ni tampoco puede ser asimilado al caracter transfigurador del mensaje cristiano por una inmersión en su categoría clausurada, en el sentido existencialista y bolchevique. Pero la conversión del barroquismo hispanoamericano a un bolchevismo de masas es un fenómeno de simple *modulación* mucho menos violenta de lo que a primera vista parece. Esa modulación tiende a poner una interioridad donde sólo hay acumulación o deslizamiento psíquico. Y al colocar esa interioridad, todo lo caduco que se ha ido acumulando como una imagen falsa de lo eterno deberá caer inexorablemente. Este espectáculo o esta experiencia hará sentir la grandeza de la modulación bolchevique —grandeza para una multitud que ha perdido todo asimiento personal intersubjetivo, toda vivencia de una religiosidad celebratoria y mística, toda conexión con el misterio y todo enfrentamiento con el cosmos— y esa sensación llevará la interioridad comunista a su máxima tensión. La interioridad que es el resultado del tránsito entre lo barroco y lo bolchevique procede en último término de una entrega sin medida a la progresividad del tiempo. Para la masa esto se realiza dentro de una idolatría de los instrumentos técnicos; para las *élites*, entregadas a un falso tradicionalismo o contrapuestas a éste en una actitud que carece de verdadera impronta revolucionaria, eso mismo se cumple por la idolatría a la pura posibilidad del futuro, haciendo de éste un imperio mesiánico en la tierra. Por ello, esas *élites* están simultáneamente tocadas por un impulso salvífico de carácter irreligioso y por un espíritu de secta, que les confiere una virulencia inadecuada para el ejercicio de una vida en comunidad.

El carácter ecuménico del verdadero espíritu religioso, patrimonio indiscutible de la Iglesia, ha sido sustituido, aún entre los mismos católicos, por un espíritu de secta que imposibilita el avance en el orden de la comunidad. El espíritu de secta, como dice José de Maistre, estudia el modo de dejar las cosas en un estado favorable al error. Mientras el verdadero espíritu religioso se caracteriza por una dinámica de incorporación, el espíritu de secta es el ejercicio de un dominio sobre la totalidad de lo real, desde un compartimento de lo abstracto. Nada es más funesto para la comunidad religiosa que ese vínculo entre una parcela de abstracción sectaria y las inagotables posibiliddes de lo concreto, y nada conspira en mayor grado contra el trasfondo creador humano como ese dominio esterilizante. Así como el tránsito del barroquismo al bolchevismo representa el proceso de una acumulación que se carga de interioridad sin conexión absoluta con el espíritu divino, así el espíritu de secta es la consecuencia de la fragmentación barroca. Pues en el espíritu barroco español coexisten acumulación e individualismo, que desde el punto de vista religioso obstaculizan, respectivamente, el espíritu de comunidad y la apertura del apóstol. Producida la crisis del barroquismo, ambos factores se reencuentran en el espíritu de secta, que define una situación peculiarísima del ambiente argentino. Es espíritu de secta el tipo de separación social, el modo de establecer la jerarquía de valores, la manera de juzgar las excelencias humanas, la peculiar incomprensión del valor primigenio y promotor de la tierra, el gusto rastacuero por lo innoble del oropel, la incapacidad para fundar una política al servicio de la co-

munidad, el desconocimiento de ciertas dimensiones universales de la Iglesia, y lo más grave de todo quizá, la absoluta ceguera que impide una adecuada ubicación histórica. En el nivel estrictamente religioso, este espíritu de secta consolida la rutina en detrimento de la inspiración, el fariseísmo en detrimento de la santidad, la falsa seguridad racionalista en detrimento del ardor profético que hace ver justamente la conexión misteriosa entre el tiempo y la trascendencia divina. El bolchevismo comienza precisamente cuando aparece este tipo de clausura histórica. Prescindo en este momento de las tácticas bolcheviques para convertir un mundo barroco en declinación irremisible; me atengo a los caracteres objetivos, al término de una dialéctica del espíritu hispanoamericano que favorecerá tanto más aquellas tácticas comunistas, cuanto menos se le oponga el soplo de una renovación creadora. No se puede salvar la herencia barroca ubicados en la parcela de una secta, ni se puede combatir el ímpetu de integración comunista desde el plano intelectual que universaliza por un proceso de abstracción.

La etapa última del barroquismo hispanoamericano, ésta que nosotros vivimos y que se refleja en todos los niveles del acontecer humano, es una etapa de quiebra fundamental de lo católico en su estructura tradicional. No es sin embargo quiebra de las posibilidades de la Iglesia. Por el contrario, ábrese quizá una perspectiva grandiosa para el magisterio romano en el hambre profunda de religiosidad que es la contraparte inevitable de la moderna pedagogía técnica, y un ancho campo en el hambre de comunidad y de hermandad que el comunismo no podrá saciar. La religiosidad iberoamericana carece en su situación presente: 1) de un sentido cósmico; 2) de un sentido teológico; 3) de un sentido histórico; 4) de un sentido de lo concreto, y especialmente de la humanidad concreta. Para esa religiosidad existe la ''humanitas'' como ente de razón, y la persona como término de un dominio a partir de lo doctrinario. Esta forma de religiosidad en crisis encuéntrase dirigida: 1) por un espíritu de secta; 2) por un proceso de politización; 3) por una *impasse* fundamental en la tarea educadora. En el alma argentina esta compleja ruptura de lo barroco y su tránsito a la interioridad bolchevique constituye la causa de su desazón y de su desequilibrio. Es ella además el principio del fracaso espiritual argentino. Hay fracasos que tienen algo de trágico y grandioso y que en su misma constitución manifiestan la grandeza de un torso inacabado; pero hay otros que llevan el signo de la frustración y de la inautenticidad, de una frustración por inmadurez, por inconsistencia, por falta de articulación entre tierra y espíritu. Y este último es el caso argentino. La razón no es de carácter social, sino religiosa. Y repito aquí lo que dije respecto de España: esto significa simplemente la urgencia de encontrar caminos renovadores. No es preciso para ello la entrega a la idolización del futuro. Es menester retornar a los veneros humanos, cósmicos y religiosos; a lo que haga ascender su contenido hasta una experiencia comunitaria, que sea algo más que el *sórdido residuo* racionalista de siglos perimidos. En el nivel de lo cristiano esto significa la inserción en la Iglesia Universal, en lo que tiene de fuente, la victoria sobre el hombre barroco de la Contra-reforma y el discernimiento de que el *desierto* hispano-americano no se vence conservando las ruinas barrocas, sino afirmando y concretando el mismo principio *fundacional* de donde nació Europa: la unión de la tierra y el espíritu en la vida contemplativa.

LA MUERTE DE LA ARGENTINA

Detente, cierzo muerto. — S. Juan de la Cruz.

I

Todo pensamiento profundo nace de una experiencia profunda. Ahora bien, las "experiencias" de que aquí hablamos se dan, no se procuran como en el ámbito de un laboratorio. Pertenecen a la categoría de las experiencias líricas, que advienen o irrumpen hacia la formulación de la obra, como hacia su fruto necesario. Es esta primera relación la que establecemos pues entre pensamiento profundo y experiencia profunda. Pero no existe experiencia profunda sin el padecimiento del derrumbe. Y por ello el principio de aquella profundidad es la inmersión en el derrumbe, en el horizonte sin salida y en el dolor ante un mundo de ruinas, que parecía consagrado al ímpetu creador, pero que estaba corroído por un ritmo de descenso y de traiciones sin número. Dolor pues no tanto porque sean ruinas, sino porque señalan, en el lenguaje inconfundible de su caos, colmado de aristas insepultas, la sustentación precaria y frágil de lo que se creyó sólido y perenne. La experiencia del derrumbe que inicia por así decir el itinerario a la profundidad, como en una especie de katábasis consagratoria, es el elemento integrante de todo pensamiento profundo, que se yergue a su vez con un itinerario de integración, en una suerte de anábasis o subida que transfigura, a partir de la oscuridad recóndita y palpitante hasta la superficie lúcida y diáfana de la visión intelectual. Este ritmo de descenso y ascenso en la estructura de la experiencia del derrumbe es condición indispensable del pensamiento, como fruto del espíritu. Pero además, cuando esta visión se aplica, como en este caso,

a una dimensión histórica, a una comunidad que es la que realiza aquella experiencia de las ruinas; cuando esa reflexión por otro lado descubre el nexo entre el orden personal y el lenguaje incisivo de esas ruinas, resulta inevitable que el pensamiento no se limite a una revisión estadística de las mismas, sino que procure asir la interioridad histórica que ha hecho posible la ruptura, la caída y el polvo inexorable. El pensamiento se colma así de una tensión profética, porque es en medio del desastre donde desciende la visión divina capaz de formular un mensaje y trasladarlo en palabras misteriosas, pero inteligibles. Ese pensamiento, asimismo, aun en medio de una mentalidad tecnológica e idolátrica, confronta sus resultados con el orden de la naturaleza, y ésta readquiere, en instantes decisivos y absolutos, su primacía catártica, su significación revelatoria y su íntima presencia de un mundo numinoso, cubierto de una gloria siempre renovada. Y sólo así es posible una nueva experiencia histórica, es decir, creadora, que partiendo del fondo del derrumbe, alcance por grados invisibles, la consistencia incomparable del espíritu y la consumación inextinguible del fuego divino.

Esta es una meditación muy personal, por cierto, que nace como declaración de las ruinas, las que en su último significado revelan la ruptura del ser argentino. Meditación que intencionadamente evita la simplicidad de un juicio sentimental. Desde hace años hemos participado en empresas de vida superior; hemos afrontado problemas de orientación espiritual e intelectual; hemos procurado un acto de comunicación que representa, sin duda alguna, un acto primero de creación. En una palabra, algo de auténtico ha salido de nosotros, y esté escondido o muerto, ello ha aumentado de alguna manera que se nos escapa la densidad de nuestra existencia. Pero quizá, en pleno acto de dar, no se nos hacía patente el itinerario oculto del desastre argentino, porque nos ateníamos, muchas veces, a ciertos esquemas que en el fondo sólo conducen a una traición del espíritu. Y sin embargo, ha sido una etapa necesaria y en cierto modo fecunda, y sigue siendo un elemento fundamental en las etapas que han de sucederse. Lo que ha ocurrido a largo de quince o veinte años en nosotros es parte esclarecedora de nuestra conciencia presente, la integra quizá como apertura dinámica y la prolonga en una autocrítica, imprescindible para emerger del derrumbe. En este sentido, es preciso distender la visión para que así como la inteligencia purifica de materia la forma, así esa visión recupere el sentido último de estos años azarosos y dictamine la cabal aridez de este desierto argentino.

A las reflexiones iniciales con que abro este capítulo, podrían unirse las palabras de Hölderlin a los alemanes de su época —¡y qué época!—. Donde dice "alemanes" léase "argentinos", a fin de que esos párrafos sean como una lumbre para las meditaciones que siguen. Porque la Argentina ha muerto, y su mundo de sombras infernales, como las de la Odisea, pugna por volver con el contacto de la sangre a la consistencia del cuerpo y al ejercicio de la vida luminosa. Pero estos huesos están ya en el campo de la visión de Ezequiel. Nosotros no poseemos la voz para despertarlos, pero sí las manos para construir algo que repose en la sagrada solemnidad de estas ruinas, como en su cimiento vital y nutricio. He aquí los párrafos de Hölderlin, tomados de la penúltima carta de *Hyperión*. Traduzco ese texto extraordinario que aplico sin reticencias al espéctaculo de la Argentina corrompida:

"Bárbaros desde antiguo, más bárbaros aún por su diligencia, por su saber y hasta por la misma religión, profundamente incapaces de todo sentimiento divino, corrompidos hasta la médula, en cualquier nivel de grandeza o de miseria ofensivos para con las almas bien dotadas, sordos y carentes de armonía, como los pedazos de un cántaro arrojado...

"Duras palabras son éstas, pero las digo porque es la verdad. No puedo figurarme que exista un pueblo hecho de tantos pedazos como éste: se ven en él obreros, pero ningún hombre; intelectuales, pero ningún hombre; sacerdotes, pero ningún hombre; señores y sirvientes, jóvenes y personas graves, pero ningún hombre... ¿No es acaso como un campo de batalla, en el que yacen, entremezclados, brazos, manos, y toda clase de miembros mutilados, mientras la sangre vivificadora, derramada, se escurre por la arena?

"Me dirás que cada uno se ocupa de lo suyo, y coincido en ello. Pero que se ocupe con toda su alma, y que no ahogue otras energías que perteneciéndole no se ajusten a un rótulo determinado; que por miedo miserable no sea sólo lo que literal e hipócritamente reza su título; que sea con seriedad y amor lo que en realidad es, y de ese modo vivirá un espíritu en sus actos; y si se ve constreñido a una función donde es imposible la vida del espíritu, que la rechace con desprecio y que aprenda a manejar el arado. Pero tus alemanes se atienen con gusto a lo imprescindible, y por eso encuéntrase entre ellos tanta obra de mal gusto, tanta falta de espontaneidad y de gozo auténtico...

"Yo te lo digo: nada hay de sagrado, que no sea profanado, o degradado a los más penosos menesteres en este pueblo, y hasta lo que entre los salvajes conserva su carácter divino, estos bárbaros calculadores, lo consideran como cualquier oficio. Y no pueden obrar de otro modo, pues en cuanto una persona ha cobrado cierta capacidad, sirve inmediatamente a su función, procura sacarle provecho...

"¿Acaso el aire que absorbéis no es mejor que toda vuestra charla; y los rayos del sol no son más nobles que toda vuestra petulancia? ¿Las aguas de la tierra y el rocío refrescan vuestras praderas: podríais vosotros hacer algo semejante? ¡Ay! Podríais, sí, aniquilarlo todo, pero no darle vida, ya que eso sólo lo hace el amor, que no vive con vosotros y que vosotros no habéis descubierto. Os atormentáis pensando el modo de escapar al destino, y no comprendéis que vuestras artes infantiles de nada sirven; entre tanto, allá arriba se desplazan apaciblemente las estrellas; envilecéis, destrozáis, mientras os lo permite, la naturaleza paciente; pero ella sigue viviendo en inextinguible juventud, y no podéis suprimirle su otoño ni su primavera, ni dañar el cielo... No menos triste resulta ver vuestros poetas y vuestros artistas, que aun aprecian el genio y que aman y cultivan la belleza. Ellos, los mejores, viven en el mundo como extraños en su propia casa...".

Léase el texto de esta extraordinaria prosa, en cuyo lenguaje ardiente y generoso parecen quedar al desnudo todas las formas de filisteísmo. En un elemento importante insiste Hölderlin: la negación de lo divino que vive en nosotros y que se eleva en el alma del artista o se traduce en la vida de la naturaleza, es el signo de esas ruinas y de ese derrumbe. La experiencia sobrecogedora

que han dictado esas páginas de fuego está asumida aquí en la visión incomparable que Hölderlin tiene del amor como vínculo y revelación de lo divino. Pero he citado un poco extensamente algunos de los párrafos, para que sirvan de orientación a estas páginas, también desoladoras, y para que definan el clima en que ellas se elaboraron, o por lo menos se promovieron oscuramente. Pues en fin de cuentas, en estos momentos, cuando se yergue con la fuerza de un Moloch sin entrañas el mito del voto, cuando se engaña con la seguridad de quien creara nuevos universos y fuera capaz de imponerles una ley divina, como la que nos envuelve, nos alimenta y nos rige; cuando la palabra ha perdido sustancia y color, sugestión y pureza, complicada en un acto de autodestrucción que se prolonga en cada uno de los insensibles y pasivos argentinos; cuando el espíritu, el verdadero espíritu que se nutre de una creación interior, callada pero incontenible, debe confrontarse con un desierto cubierto de monstruosa farsa, o de miseria inocente; en fin, cuando arrojados al mundo de la desemejanza absoluta, exento de toda especie de armonía, al mundo del accidente contradictorio y múltiple, los argentinos traicionan, casi con fruición, sus dos o tres antepasados ilustres con el mito de una historia hecha de falsedades, frustraciones e impotencias, que sólo sirve a los intereses de facción o de partido, o a los esquemas exsangües de una ciencia impía, en esos momentos, en lo más recóndito de esa experiencia que se siente con los caracters de la experiencia del hambre, surge nítida y fulgurante la interioridad de lo divino, y en el mismo instante con la rapidez inasible de una inspiración poética, se advierte que este caos es sólo el principio de un castigo por la traición a lo divino, y se impone la necesidad de serle fiel y de comunicarlo a cualquier precio.

La muerte no es en fin de cuentas lo más absoluto. Lo más absoluto es la resurrección. La Argentina ha muerto. Esto no es lo peor. Lo peor sería que esa muerte entrañara, además de la disolución, la imposibilidad de que recobre en un nivel que no podemos entrever, la perduración de una existencia, que no es suma de hechos brutos, sino revelación y creación. Para la mentalidad argentina, acostumbrada a la idolatría de una grandeza que no tuvo ni tiene, para esa mentalidad que se ha construído no como resultado de una vida que cobra conciencia y que luego ilumina, concede y crea, sino como sedimento de abstracciones que ha rehuído siempre el calor y la violencia de lo concreto, para esa mentalidad hablar de la muerte de la Argentina representa una rebelión intolerable contra los mitos que nos han legado una actitud constantemente esquiva, un hombre siempre desarraigado y por tanto exento de toda especie de coronación. El hombre argentino es el residuo de una racionalidad que nunca fue el efecto de una intuición de la armonía profunda y oculta. Porque cuando el espíritu adviene al manso equilibrio de la racionalidad, ha pasado generalmente por la tormenta de un fuego esplendoroso que le ha revelado el sentido de la armonía verdadera. Por ello la racionalidad presocrática se funda en la intuición primera de la physis; la racionalidad aristotélica, en la exaltación religiosa de Platón; la racionalidad del s. XIII en la profunda experiencia religiosa de los s. XI y XII; la racionalidad de los s. XVII y XVIII en el cosmos transido y palpitante de los s. XV y XVI. Por ello la racionalidad auténtica no es erección de un esquema, sino el reposo de una intuición que se explaya, explora y profundiza, porque descansa en un don que está obligada a difundir para conservar su propia con-

sistencia. Pero la racionalidad argentina nace de un espíritu de imitación, se orienta a perfeccionar las dotes de imitación y desprecia todo esfuerzo que no sea el de Fafner que cuida su tesoro. No nace pues ni de un don, ni posee tampoco el ritmo generoso de la entrega. Esa mentalidad ha sido difundida vastamente por la escuela argentina, que se ha encargado de romper todo acceso a las cosas para edificar un sustituto grotesco y árido del espíritu. Esa mentalidad se ha consolidado además en un mundo que deriva de una crisis religiosa, cuyas raíces significan la quiebra del catolicismo en Hispanoamérica. El diseño de estas fuerzas inferiores, actuantes en la comunidad argentina, no representa sin embargo la sombría expresión de un pesimismo personal. Quiero significar, que no estoy trazando un cuadro con los ingredientes exclusivos de una experiencia dolorosa, exclusivamente mía, que me dictara todo este trasfondo y estas figuras. Precisamente la experiencia es la tierra en que se hunden las raíces de la visión. Esta asume aquella tierra, pero la transfigura en la claridad del acto de ver. Esa tierra está formada, en este caso, por una multitud incontable de derrumbes, de descensos a la disolución y a la muerte. Quizás en mi intento de ver estoy cumpliendo un acto que vence la oscuridad del humus telúrico, un acto abierto a la potencia divina de la luz, y estoy venciendo en consecuencia mi propia disolución. Por eso mismo, aunque resulte problemático el intento de reducir todos esos elementos a la claridad inteligible de una explicación, no es menos cierto que ésta, por provisoria e insuficiente que parezca, recoge por así decir los fragmentos dispersos de algo que se ha roto, si alguna vez estuvo entero, y que de cualquier modo, tal vez porque siempre fue una sombra y una nada, carece en absoluto de toda espontaneidad y de todo gozo creativo.

El nombre ''argentina'' ha vencido la sustancia y la vida; el brillo argénteo, al ígneo poder del espíritu. Será tal vez por ello que los argentinos están sumidos en un nominalismo, salvaje y violento, que se mantiene con una astucia burguesa, incomparable, a igual distancia del c a o s p r i m i g e n i o, y de la flor vigorosa del espíritu, que da, inclusive, de su propia inmortalidad. En el c a o s, el movimiento se encamina hacia la armonía y la belleza, y por eso qué admirable es y qué sagrado, si entraña un orden de hermosura. En el florecimiento del espíritu, ese acto de dar se orienta hacia la cruz, que somete sin esclavitud y libera sin anarquía. El nombre ''argentina'', misteriosamente triunfante sobre todo otro nombre, parece haber devorado finalmente el rostro interior, apenas esbozado, de la tierra inocente, de esta tierra inmatura que precisamente esperaba del hombre su madurez, es decir, la anticipación de su gloria. Por ello mismo, hay un pecado argentino, el cual es c ó s m i c o, no en el sentido de su dimensión, sino de su significación respecto de la creatura, y especialmente de la tierra. Ese pecado alcanza sucesivamente niveles más profundos y graves: en primer lugar contra la a p e r t u r a donativa del amor; luego, contra las virtudes creadoras del espíritu; y finalmente contra aquella misión de este mismo espíritu respecto de la tierra: preparar su futura transfiguración en el siglo venidero. Aquí también el nombre parece haber cobrado una potencia definitiva y destructora, que ha terminado por orientar la ambigüedad propia de todo nombre, hacia la cesación del vínculo, como categoría de existencia: vínculo con la tierra, vínculo entre los hombres, vínculo con Dios. Está el nombre, pero no está el vínculo, es decir, está la sombra, pero no la cosa; está la parodia, pero no la fuerza, están los elementos sonoros,

pero no la palabra; está la farsa, pero no la promesa; está el esquivamiento, pero no la victoriosa negación de sí mismo. ¿Qué país puede ser éste, sino un ámbito en que los hombres, sobre todo los niños, serán triturados por la mentira, por la mentira ontológica, hasta formar, como un trigo entre muelas invisibles, la harina de una diabólica masa, entristecida y oscura?

Aquí también se percibe, o por lo menos creo percibir con suficiente nitidez la simultánea traición a la belleza, a la armonía y a la cruz, según lo que he dicho un poco más arriba. En la traición a la armonía, se origina el itinerario hacia un caos diabólico, que carece, a diferencia del caos primigenio, mencionado hace un momento, de toda salida hacia la luz. Ese caos, como el infierno de Dante, se retuerce sobre sí mismo e ingresa, cada vez más, en las profundidades del maligno. En la traición a la belleza se origina el mundo del egoísmo argentino, individual y colectivo, ese egoísmo funesto y aniquilador que regresa siempre al acto de una infecunda posesión. De ese típico egoísmo emerge el nivel psicológico de la ''gana'', orientado a cuidar escrupulosamente cualquier pasión sin grandeza y a amontonar tesoros, a tesaurizar sin ninguna relación con el espíritu. Esta horrenda clausura del egoísmo argentino, incapaz de recoger la mínima revelación del amor, e ineficaz para erigir la audacia, la tranquila audacia que respeta el ámbito del prójimo, pero lo envuelve en un acto de permanente co-existencia amorosa, en principio infrangible de autenticidad, esa clausura prefiere un mundo de marionetas, antes que la responsablidad de la sangre, de las lágrimas o de la palabra. En fin, la traición a la cruz origina la quiebra de todo sentido de servicio, en cuya entrega puede concretarse, cuando se da, un verdadero acrecentamiento existencial. El argentino esquiva el espíritu de servicio, y confunde esta posición de rechazo con el ejercicio del verdadero señorío. Ello mismo prueba la oscuridad irremediable de sus actos que nunca alcanzan la luz de la belleza en la inspiración, la catarsis del ritmo en la armonía y la amorosa delectación de quien vence en la suprema afirmación de la cruz.

A fuerza de vivir en compartimientos de manuales, todo ha caído en la categoría de un ente de razón, y el término ''caído'' posee aquí su sentido intenso de degradación. Digo esto, porque la mención de la Cruz puede escandalizar a uno que no la ve citada en su correspondiente ubicación formulística, o a otro que la confunde con ese falso espíritu de sacristía. Pero esto, tanto el escándalo del limitado espiritual, cuanto la sonrisa compasiva del librepensador, señalan en definitiva el trágico cercenamiento de la realidad para unos y otros, y una manera muy argentina de ser burgués: o en la cómoda compostura de acápites mentales, donde todo está dicho, resuelto y propuesto; o en la revuelta a la moda, contra algo que no se discierne ni se ubica, y que por tanto ni se odia con profundidad o con heroísmo. Es la burguesía de la tibieza, algo especificamente argentino, que podríamos identificar en múltiples modalidades del hombre común y del sedicente intelectual o culto. Esa burguesía de la tibieza no puede comprender que la existencia es algo que s e n o s d a y que en esto reside su inabordable misterio y su encanto originario, no exento de un mágico poder de transfiguración, para quien lo contempla con humildad y arrojo al mismo tiempo. Pero, en fin, la existencia se nos da, y por ello se cumple en toda su virtualidad expansiva en el ejercicio donativo que rompe todos los esquemas y funda, en instantes siempre frescos, un

mundo absolutamente nuevo, diáfano y sagrado. En cambio aquella tibieza mira la existencia como una posesión radical: de nuevo el mito de Fafner, pero ahora para hacernos patente algo más desolado y trágico, si se quiere. ¿Cómo puede instalar la kénosis (humillación) de la Cruz en lo más recóndito de sus raíces una mentalidad que cree tener la existencia en propiedad de creador y que estima todo acto de crucifixión, una verdadera torpeza contra el mundo y las leyes tiránicas de su plasticidad? ¿Cómo puede entrar en el asombro y en la contemplación una mentalidad que se ha cerrado progresivamente el acceso a las fuentes de la interioridad y que acepta una realidad recortada y trunca, contenta de p o s e e r algo, aunque este algo, mucho menos que una sombra, sea un residuo de corrupción y de muerte? Construir la existencia sobre el fundamento de la p o s e s i ó n es un contrasentido, por lo mismo que ella se concreta por un acto de dar. Pero ese contrasentido opera en forma intensísima precisamente en el orden de los vínculos. Por esto mismo, la vida de comunidad realiza un nivel de la existencia humana construida por actos de c o m p e n e t r a c i ó n y a p e r t u r a . Correlativamente la crisis de la comunidad señala la pretensión del ''yo'' por integrar todos los niveles posibles de la existencia. Y esto es precisamente el extremo contrario de la Cruz.

En un mundo quebrado, como el argentino, para el que la Cruz ha perdido toda su sacralidad y toda su significación concreta en relación con la raíz misma de la existencia; en un mundo donde se desprecia el fervor por la naturaleza, o se lo sustituye por un diletantismo de lo plástico, en el que se pretende ubicar la originalidad, el sentimiento y la conciencia de un acto creativo; en un mundo yacente en las garras de lo a f r o d i s í a c o , que es como un *substratum*, más que de la sangre vigorosa, de las imágenes falaces expandidas por los medios técnicos; en un mundo así constituído, la clausura del egoísmo se acercará inevitablemente a sacudimientos dolorosos, que no serán sin embargo un principio de ruptura y de liberación. Porque estas mónadas, secretamente accionadas por idénticos movimientos inferiores, sólo apetecerán la integración en el nivel de ese yo —excluídos el t ú y el n o s o t r o s— y entonces no será ya una ambición noble y pura la que las quiebre, sino un oscuro retorcimiento por absorber en los estrechos ámbitos de su tiniebla toda especie de realidad y toda auténtica norma. En otras palabras, es el retorcimiento de quien busca seguir hundiendo sus propias raíces, en su propia tierra y con su propia gracia, lo más absolutamente opuesto al acto de quien para fundar se niega y para fructificar en realidades nuevas se entrega como el artista a su obra. Quizás pueda parecer excesivamente dura mi descripción, o parcialmente, muy parcialmente coincidente con lo que suelen llamar las p o s i b i l i d a d e s argentinas. Pero aun lo que llaman posibilidades resulta para mí un signo de lo que estoy afirmando. Ellas son un engaño de ese ''yo'' argentino, minúsculo y retorcido, una distracción para su incapacidad de trascendencia, una complicación de esta psicología de la ''gana'', que entiende por posibilidad el ancho curso de su desarrollo sin trabas, sin normas, sin referencia a la historia concreta de los demás hombres. En otras palabras, esas así llamadas posibilidades no son otra cosa que excrecencias de la muerte, porque cuando un pueblo las tiene, las formula en la obra, pero no las distiende voluptuosamente en un horizonte siempre lejano. Esta voluptosidad de las ''posibilidades'' es más bien una característica de la ''gana'', que como potencia emotiva e imaginativa, va amontonando los fantasmas de su propia naturaleza y va proyectando un mundo tenso en aparien-

cia, una especie de "fata morgana" que devora la realidad o la corrompe.

El ejercicio de la Cruz y el imperio de la Gana son dos dimensiones metafísicas, más aun teológicas, que sería bueno analizar alguna vez con detenimiento en sus estructuras sociales argentinas. Aquí me limito a presentar para mí mismo, esta oposición como una explicación provisoria y como un punto de partida de otras meditaciones que la aceptarán en definitiva, o la eliminarán como una vía equivocada. Pero en cualquier caso, la Cruz no vence por sólo su presencia. Es innecesario destacar la importancia de esta afirmación. Y en este preciso ámbito nuestro, en esta estructura de la comunidad se le ha enfrentado desde la má remota urdimbre de lo argentino, la potencia de la G a n a, que tiene sus leyes, sus súbditos y sus técnicas de combate, fáciles de filiar para los ojos de la fe, difíciles de aceptar, aun teóricamente, en su significación existencial, para los ojos del hombre común, es decir, en este caso, del hombre sin cielo ni infierno, sin historia ni ideas. Pero en la potencia de la Gana veo simbólicamente representados el *exilio* de la belleza, la *idolatría* de lo afrodisíaco y la *tribulación* del artista. Porque esa soberanía niega, hasta su más modesta tilde, el orden de la transfiguración; erige una divinidad que la expande, la nutre y la mantiene en su propia gracia; y atormenta con su aire impuro el alma de los que sin cesar buscan el vínculo entre el hombre y la naturaleza y la esfera de lo divino, sea en la amistad, en la obra de arte o en la contemplación. Esta guerra que vivimos es una guerra entre la Cruz y la Gana, guerra cruel y despiadada, porque en el silencio de múltiples noches los servidores de la Cruz han desertado, y la ciudadela ha caído ya. Sólo que no se ven las llamas del incendio, porque éste avanza en los corazones, y no en las moradas o en los templos. Aunque los templos están vacíos no por temor a ese fuego, sino por temor a la fe. Y este es el triunfo indiscutible de la Gana: los argentinos temen el compromiso existencial de la Fe.

II

El derrumbe que he procurado describir en su interioridad se confunde pues en el caso argentino con una d e g r a d a c i ó n que funda una dinámica destructiva. No son empero estas ruinas el resultado de una catástrofe, o de una lucha, o de un irremediable destino que sucumbe ante el decurso de un tiempo nuevo. Tampoco son por eso mismo ruinas fecundas, en relación con un futuro inasible, pero cierto; ni sagradas, en relación con un pretérito abolido, pero subsistente en la entraña de lo que se crea en el tiempo. La condición de fecundas y sagradas significa, en realidad, la categoría metafísica de las ruinas históricas, su acceso a una trascendencia histórica, por contradictoria que parezca la relación de estos dos términos. Pero estas ruinas argentinas están en un nivel de degradación, de repulsión de la existencia, y no revelan nada del pasado misterioso, tal como en una columna o en un papiro griegos prosigue soplando todavía el espíritu intacto de los dioses que los inhabitaron, o tal como en un acueducto o en una norma latina rige todavía la potencia de dominio, o como en una melodía gregoriana, enigmática y severa, surge sin reticencia la apertura de una revelación que la puso como signo definitivo del siglo venidero. Inhabitamos ya el reino de Dios, y en él están asumidos aquel s o p l o, aquella p o t e n c i a y esta r e v e l a c i ó n, y

por eso estas ruinas conviven, coexisten y sustentan, en la categoría de raíces inalterables y sagradas. Aquí, por lo mismo, aun en la ruptura de las ruinas, hay una in - gradación, un pasaje que señala por signos, pero nítidamente, el destino de la creatura a la transfiguración, hay una condensación de la existencia en la obra del espíritu, que será seguramente espectáculo para los ángeles invisibles.

Nuestras ruinas, entendidas como de - gradación, nos mantienen forzosamente, no en un mundo de parturición o de expectativa escatológica, sino de retraimiento y de esclavitud. Sin hacer plotinismo, la degradación de nuestras ruinas es el término del "katébe khrónos" (*En.*, III.7.7.), la permanencia en el límite extremo de la multiplicidad, el exilo definitivo de la plenitud y armonía del Uno. De aquí nace la falsedad de la politización argentina, que no es fundacional, como quiere Cicerón, sino permanencia en lo múltiple por el gusto de lo múltiple, lo cual resulta en la estructura del espíritu la suprema alienación, el imperio de Circe, en lenguaje neoplatónico. En esta politización está absolutamente negada la posibilidad de la "polis", en tanto que el dominio de aquella alienación ha transformado la "res publica" en la coincidencia de la mentira, el despojo y el egoísmo más despiadados. Es decir no existe la "res publica"; sólo, a través de estructuras muertas, perdura la usurpación de facciosos y el predominio de una voluntad de concupiscencia, que transforma el poder en fuente de corrupción e idolatría, en impedimento para la justicia y por lo tanto en sostén de una sociedad impía, en el estricto sentido del término.

Asimismo, si no son fecundas porque no entrañan el pasaje a un nuevo acto creador, tampoco son sagradas, en el sentido de que entre sus resquicios dolorosos asome la antigua convivencia con lo divino, según lo entendieron Platón y Cicerón, y como lo repitió Schelling, en admirable síntesis. O porque por sobre la extraña grandeza de sus desparramadas estructuras surja una lumbre que atempere, como un refugio materno, la tiniebla y la desolación presentes. Estas ruinas pues no son sagradas ni fecundas. Este derrumbe es una degradación, y esta degradación ha engendrado la negación de la "polis" que resulta, si prolongamos la reflexión de Aristóteles, ingrediente sustancial de la actividad humana. Ni siquiera el anacoreta puede entenderse sin referencia a la comunidad, a la comunidad mística, en primer término, que lo sustenta; y a la comunidad temporal que encuentra en esta *anakhoresis*, en este retiro, un principio de concentración creadora.

La identificación del derrumbe como degradación está señalando los caracteres inconfundibles en la muerte de la comunidad argentina, y al mismo tiempo denota que ante esas ruinas no cabe el silencio que recupera, sin proponérselo tal vez, su mensaje íntimo y absoluto, sino el apartamiento y la repulsa para iniciar un verdadero itinerario por el desierto. Estas ruinas no son sólo efecto de una muerte que ha pasado como una catástrofe, restos insepultos después del desastre, sino que son la muerte misma como último círculo de aquella degradación. En otras palabras, la dificultad en nuestro caso, consiste en que debemos vencer también las ruinas, porque ellas se han constituído en potencia de destrucción, de separación y de tinieblas. Es esta otra característica de un caos opuesto al caos primigenio, porque mientras éste está sustentado por la luz y se encamina al orden y

a la belleza, aquél se incorpora sin cesar a la tiniebla, se hace indefectiblemente tiniebla, busca y coaliga las tinieblas. Así pues de estas ruinas nada puede salir ya. Ha terminado su descenso, y en el último círculo hallamos degradación sin retorno, expiración de la existencia como apertura a la luz y a la belleza, muerte inmortal, como diría Lucrecio. No estoy describiendo una polaridad gnóstica o maniquea, ya que he aprendido a discernir la significación de gnosticismo dentro del mundo helenocristiano: teológicamente es una herejía —o una fuente de herejías— singularmente funesta. Mis palabras intentan solamente *mostrar* nuestro estado presente, casi en un lenguaje lírico de apropiación, sin caer en una *teoría* de la realidad, que ahora no me interesa. Lo que ocurre es que entre nosotros —y esto es un nuevo signo de la degradación— la dialéctica entre la luz y las tinieblas, que como visión de la historia humana, se halla tan nítida y tan conmovedora en el "Agamenón" de Esquilo, y como *revelación* de todo el misterio de la creatura, en el Evangelio de San Juan, esa dialéctica nos resulta un juego de palabras, de imágenes en el sentido positivista del término, pero nunca identificación absoluta de la estructura íntima del mundo. Mi lenguaje, por eso mismo, habrá de disgustar a quienes desprecian la inspiración, y a los que creen muerto para siempre el carisma profético. Quiero significar, que la distancia existente entre la mentalidad argentina y la *re-velación* se manifiesta en primer término en la negación de su entrada o de su presencia en nuestro mundo concreto. Y desde luego conviene subrayar, para evitar maliciosas interpretaciones, que no me considero investido de un misión. Sólo pretendo ser fiel al espíritu, lo cual resulta en este ámbito degradado de lo argentino, una especie de inspiración y de profecía, o como la sombra de ellas. De cualquier modo, o algo significan para nosotros la luz y las tinieblas, de que hablan Esquilo y San Juan, y en tal caso ¿quiénes son los que realizan el acto de ver? O nada significan respecto de nosotros — y este *nosotros* vale también para todo nuestro ámbito, nuestro contorno, y nuestra historia— son letra, corteza de un pasado perimido, y en tal caso hemos de buscar otros hitos de interpretación. Porque el espíritu no se conforma ni con la quietud que recubre el feroz nivelamiento de lo que se llama *tiniebla*, ni con el afanoso ritmo de lo que hoy se cree *luz*. Quiérase o no es éste un lenguaje profético, se origina en la naturaleza del lenguaje profético y supone un vínculo con la capacidad de todo lenguaje para coronarse en el fuego de la profecía. Desde este punto de vista, me limito a confrontar lo que veo de lo argentino con el lenguaje de la revelación, para ver si ésta revela algo todavía. Es este acto de conexión, muchas veces cotidiano, sustancia de la fe. Y ese acto falta radicalmente en la *de-gradación* argentina. Quizá podría argüirse, y con razón, que esto puede decirse, en estos momentos, del mundo entero. No lo sé exactamente, y en cierto modo no me interesa. No se vive el "mundo entero"; esa referencia me hace patente además, dentro de la mentalidad argentina, una suerte de falsa visión de la universalidad, que resulta una protección para su abulia y su mezquindad. El mundo entero, desde el punto de vista del espíritu, somos nosotros, y los indochinos o los franceses, es decir, siempre un nosotros, caracterizado como una encarnación de posibilidades y obras humanas. Porque el mundo entero es un vórtice en cuyo ritmo interviene, en misteriosa alianza, la integridad de lo cotidiano y temporal y el ansia de lo eterno por apropiarse la intimidad de la creatura. Ese enfrentamiento entre el "nosotros" del aquí y "el mundo entero", como una trascendencia del allá, es también una imagen del

empobrecimiento argentino, y signo de su incapacidad creadora. En esa falsa polaridad se destaca la trasposición de la tarea concreta, que debiera realizarse en un medio social equilibrado y abierto, a una pasividad que confía en la transformación del "mundo entero" para adquirir conciencia de su inevitable intervención.

Y de este modo, al sentido de la p o s e s i ó n de la existencia se une el de una p o s t e r g a c i ó n de la urgencia creadora, y el de una d e l e g a c i ó n de la responsabilidad siempre presente, la que cuanto más se delega tanto más destruye y corrompe, mientras que cuanto más se enraiza y ejecuta, tanto más libera, fortalece e incorpora. P o s e s i ó n, p o s t e r g a c i ó n, d e l e g a c i ó n, constituyen los ingredientes activos en el derrumbe del hombre argentino, y me resulta imposible concebir un tránsito a los ingredientes contrarios —o sea, la apertura, el enfrentamiento y la asunción— sin la irrupción de la muerte de esta comunidad. De cualquier modo lo más importante, lo más absoluto es, según ya lo dije, no la muerte, sino la resurrección; y desde este punto de vista, en este tipo de resurrección, la simiente que la posibilita o la funda es sin duda alguna una forma de visión o un carisma profético aplicado a la estructura social. En la antigüedad ésa fue la característica de figuras, como Licurgo o Solón, que enfrentando las ruinas de una comunidad en descenso *vieron* el camino de su conversión y de su subida. Esa fue también la empresa de una figura como Augusto en la historia de Roma. Por esto mismo debemos orientar nuestra tarea en el sentido de preparar las bases de ese ascenso, sin importarnos mucho la muerte que se avecina o que está actuando ya y expandiendo el polvo cada vez con mayor violencia. No hay nada que defender, hay que crear; no hay nada que guardar, hay que dar; no hay nada que custodiar, hay que fundar. Es el acto de f u n d a c i ó n el que ha de señalar en forma concreta, como un signo inequívoco, alentador y definitivo, si de la destrucción implícita en la situación de la comunidad argentina emerge la voluntad de una perduración que no se limite a la sórdida custodia de un bien inexistente e ilusorio. Y este acto de fundación, con su potencia de remoción de las verdaderas fuentes de lo humano, significará al mismo tiempo el triunfo de la apertura y el enfrentamiento, sobre la posesión y la postergación. Ese mismo acto, de producirse, tenderá a devolver la conciencia del margen indelegable y urgente, característico del tiempo en su relación con el hombre, margen que descubre en el ahondamiento de sus límites la presencia h i s t ó r i c a de la eternidad. Y así entre lo cotidiano, cuya estructura se confunde frecuentemente con la alienación y el abandono, y lo eterno, cuya consistencia es una densidad que se expande sin disminución, se abre el vínculo de la *fundación:* ella nace del ámbito problemático del tiempo, pero tiende a la subsistencia suprema de la eternidad.

Los actos fundacionales expresan pues la dinámica esencial del espíritu que es indefectiblemente histórico, pero que indefectiblemente también se orienta a lo eterno, reposa en lo eterno, y paradójicamente aumenta lo eterno, en su manifestación ulterior, fuente incognoscible de nuevas creaciones que se nos escapan. Desde este punto de vista se explica la concepción de los antiguos, resumida por Cicerón en un admirable texto, referido un poco más arriba: nada hay que acerque más al hombre a la esfera de lo divino, como crear o conservar ciudades.

En la fundación de ciudades, en la fundación de Roma por Rómulo, ve el antiguo el pasaje de lo cotidiano y caduco, a lo eterno y subsistente, en cuyo pasaje sin embargo el tiempo desaparece no por abolición o rechazo, sino por asunción o incorporación. Todo acto fundacional es un acto escatológico que devuelve, por así decir, en el límite de un tiempo, de una figura, de una obra la integridad humano-divina implícita misteriosamente en la estructura del cosmos. Como signo de incorporación, pues, interpretamos el signo de la fundación, fundación que para el caso argentino está ausente respecto de la existencia de la comunidad, de la polis; respecto de la obra de arte y respecto de la soledad en la contemplación.

En la comunidad ve el argentino el punto de apoyo de su propia erección egoísta, y no el término final de una apertura que posibilita en niveles siempre nuevos y fecundos el vínculo yo-tú-nosotros; apertura y término que son en consecuencia principios de una coherencia y de una tarea, urgida por referencias concretas siempre decisivas. Desde este punto de vista, en la medida que se busca ese apoyo egoísta, es muy característico el temperamento argentino inclinado a las camarillas, como instrumentos de esa erección, a tal punto que podríamos identificar la Argentina como un país trabado en su desenvolvimiento espiritual por este factor nocivo. Lo que esto significa, en una palabra, en el ámbito de las instituciones, en el proceso de la cultura, de la vida religiosa o económica, para señalar aspectos antitéticos, difícilmente resulta claro para el que se maneja con esquemas racionalistas, abstractos, y no se ha visto enfrentado a una tarea educadora. Pero lo que sobresale en esta circunstancia nefasta y dolorosa es la traba que se impone a la tarea humana, constantemente impedida y constantemente abocada a sustituir el principio de una obra que nunca llega a ser continuidad y ascenso. Siempre estamos en trance de empezar, imagen de un Sísifo que reproduce en los actos creativos, o que debieran serlo, el espejismo de las posibilidades, ya comentado e interpretado. Pues las camarillas en la sociedad y en la cultura, en la política y en la economía es lo que la secta en el orden religioso-místico, o sea carencia de universalidad y pretensiones de unicidad. Espíritu de camarilla y espíritu de secta representan en el caso argentino el signo más diáfano de su incapacidad fundacional y la constante inmolación de las generaciones nuevas a alternativas falsas y sin salida. Hay una instancia de victimarios, ante la cual sucumbe, en sacrificios incruentos, la fresca promesa de las almas jóvenes; y en este horrendo imperio idolátrico, donde interesa la inmolación de los espíritus más que la sangre, Fafner en la somnolencia de la posesión ve acrecentarse su tesoro.

La camarilla tiene un efecto más destructor y más nocivo que la clase social, cuando ha llegado al término de su intervención promotora. Porque la clase social, en fin de cuentas, deriva de estructuras que en algún momento se originaron en fuentes profundas, y por otro lado representan actitudes ante la realidad o diferentes vínculos con ella, que pueden intercambiarse y fecundarse. Pero las camarillas son un elemento inerte que se orienta hacia el dominio, y que por lo mismo acentúa un malsano enfrentamiento de las clases sociales, en

históricos, concretados en una determinada dimensión existencial —ya que de otra manera no se dan— en una referencia siempre presente al orden divino y a su relación con el cosmos histórico. Destruido ese sentido común, y sobre todo destruido el nexo viviente que hacía refluir el contenido concreto de la Revelación a esas estructuras temporales, vino la sustitución por pequeños mitos nacionales, que corrompen aún más las relaciones humanas y preparan la atmósfera de las camarillas. Creo que se debe atribuir este doloroso empobrecimiento, característico de Hispanoamérica, a la r a t i o s t u d i o r u m, que cortó las verdaderas raíces litúrgicas, teológicas y bíblicas de la vida cristiana, y colocó en un lugar un mundo empequeñecido, carente de las formas concretas para unir experiencia y doctrina, persona y sociedad, poder político e ímpetu fundacional.

Por desgracia, esa r a t i o s t u d i o r u m no significó tampoco la presencia de un auténtico espíritu de investigación, el que puede dar, después de mucho esfuerzo y de mucho aliento, una especie de anhelo o de nostalgia por la inspiración. Sin las fuentes de la experiencia cristiana y sin un verdadero espíritu de investigación, la *ratio studiorum* ha creado una sociedad degradada, apta para consolidar todo lo inerte que comporta la existencia del hombre, pero insensible a su tensión y a su apertura en la visión y en la obra. Y ello resulta, claro está, una nueva imagen de Fafner: este dragón que resume por así decir la tendencia a la degradación es el hijo directo de la *ratio studiorum:* no hay inspiración, no hay fuentes, no hay misión, no hay apertura. Hay imitación, hay manuales, hay clausura de camarillas, hay pequeños mitos nacionales. Pero por debajo de este h a b e r que se restringe, surge el otro dragón, para quien Fafner cuida el tesoro de los hombres c o n c r e t o s, sumidos en la restricción del egoísmo, en el desprecio al espíritu y a la naturaleza, carentes de un sentido social, prontos a creer que los actos de imitación denotan lo más acabado y lo más humano del hombre. En suma, la comunidad no es para el argentino el vínculo de un término incitador y soberano, sino la base de su reserva egoísta. No interviene en la comunidad por un acto creador, sino por un acto de explotación. Por eso mismo, el ritmo de la vida argentina está tomado por esta férrea alternativa: egoísmo o esclavitud. Quien no se someta a las leyes del egoísmo permanecerá en la condición de esclavo; quien quiera eludir esa condición, deberá ascender en el orden del egoísmo.

La misma ausencia de los elementos fundacionales se observa en la obra de arte y en la consagración a la soledad, como acto inicial de la contemplación. No sabemos si existe un solo artista argentino que se caracterice por la significación de su mensaje y de su idioma, ni se concibe tampoco el camino del anacoreta en este mundo espiritual que necesita indicadores y recetas, por lo común copia mediocre de algún modelo ilustre. En el caso del artista, importa señalar que hay en el ambiente argentino un gusto por la novedad, un snobismo que por lo general resulta una forma de adherencia sin ninguna motivación creadora, sea en el alma del artista, sea en las exigencias de la comunidad. Esta situación se presenta con gran nitidez en la poesía y en la música, sobre todo en la música. La música argentina está constreñida en dos extremos infecundos: uno que es el aquende de una posible elaboración, las melodías y los ritmos tradicionales; otro,

que se quiere presentar como el allende, la culminación de esa base en una suerte de sublimación estética, y que consiste en definitiva en una pésima imitación de ciertas corrientes contemporáneas, explicables en Europa como resultado de nuevas búsquedas, o de últimas descomposiciones, pero que aquí carecen de todo sentido. Música argentina a lo Debussy, Ravel o Schönberg es una creatura tan absurda, como querer trasladar temas que en su aparente universalidad están desprovistos de todo lenguaje humano concreto. Lo que llamo el aquende, sufre por otro lado el embate ininterrumpido de una vulgarización y una difusión inauténtica, que prolonga por así decir la carencia de sentido musical, promotor y educativo, las sugerencias de un mundo cargado de pasiones oscuras. A su vez, lo que llamo el allende, es decir, esa falsa etiqueta de elaboración artística, va destruyendo, una a una, las posibilidades, exiguas de suyo, en un pueblo que como el argentino no puede decirse que sea de naturaleza musical. Creo que debe atribuirse a la equivocada y malsana orientación de la estética musical argentina, a la falta de inspiración en el acto de imitar servilmente y a la incapacidad de los críticos, tanto como de los músicos, el espectáculo degradante que resulta la mezcla de la zamba con Debussy. El músico argentino o la música que compone está absolutamente desconectada del espíritu de la melodía, y en cuanto a la ciencia de la composición, prolonga la estrechez y el mal gusto del conservatorio, que es como decir la tumba de la música. Sin la potencia interior de la melodía y sin la invención esclarecedora de la composición, la música argentina se mantiene en un nivel infecundo, apto para obstruir la candorosa búsqueda de una expresión auténtica. Paradójicamente además esta degradación de la música suscita un efecto más nítido, por su carácter inmediato: abrir el alma a la influencia y a la penetración de otros elementos más bajos y destructores, por lo mismo que la fuerza de la música suele ejercerse con una perduración y eficacia difícilmente igualable en las otras artes. En cualquier forma, nadie dejará de ver que entre la misión educativa de la música, el estado concreto de la música argentina y la educación de las generaciones más jóvenes no hay ninguna relación.

El destino, es decir, la parte irrevocable asignada a los hombres, no está asumido en Argentina con una conciencia fundacional. Y esta comprobación resulta absolutamente esclarecedora, cuando se trata de explicar la degradación del hombre y su tarea. En nuestro caso, ese esquivamiento del destino explica hasta cierto punto la pasividad argentina, que no es otra cosa que una muerte por anticipado. Ni en la obra de arte, ni en la comunidad política se perciben los signos de un acto creador, de una libre y generosa entrega que quiebre el cerco del egoísmo, devuelva la frescura de la naturaleza y otorgue una suerte de inclinación por la interioridad del espíritu.

Orientando en otro sentido nuestras reflexiones, quizá convenga destacar que sólo una Tebaida argentina —o hispanoamericana— representaría tal vez el principio incontrastable de una fecundidad espiritual. Es preciso que se dé en otros términos la ruptura de una anakhóresis que funde en el desierto argentino la vía del espíritu y que establezca la ciudad de la contemplación. Sin esta dimensión, sin este *ferebatur* del espíritu por la tierra no existe ni la raíz de una visión que crea, corona e interioriza, ni el gozo creativo que incita a peregrina-

ciones siempre más fecundas, o que hace brotar en la soledad el íntimo y categórico alumbramiento de un vínculo eficaz entre los hombres. La soledad, la *beata solitudo* como raíz para las obras del espíritu y como fuente de su inalcanzable interioridad, es al mismo tiempo el principio activo de una comunidad abierta y pronta a injertarse toda entera en cada culminación y en cada signo definitivo del espíritu. Pero el argentino desprecia la soledad y la contemplación, sumido en un grosero aferramiento al orden mecánico de lo visible, e incapaz por lo mismo de percibir la orientación inequívoca de ese propio mundo visible. Por ello entre desprecio a la soledad y desprecio a las cosas hay, en este caso, un nexo firmísimo, que ha conducido la mentalidad argentina a un constante nivel de farsa e insinceridad. Para el hombre común, para la categoría esquemática y ficticia del intelectual argentino y para la tarea política de carácter faccioso, es absolutamente imposible aceptar la entrañable referencia de la vida comunitaria a la vida en soledad. Para ese hombre, esa categoría y esa tarea la comunidad es la suma de lo que va acaeciendo fortuitamente, o a lo más, un despliegue vegetativo. No entiende que la comunidad es espíritu, y que su raíz está en las profundidades místicas y no en la superficie de los hechos. Desde este punto de vista, resulta aterrador el espectáculo de esta comunidad argentina, que ofrece una interioridad ilusoria y una constante coyuntura para el ejercicio de potencias irracionales, humanas y preterhumanas. Y por eso mismo, resulta asimismo característico, aún en la sediciente mentalidad católica de Hispanoamérica, la ausencia de toda visión preternatural que deslinde también las esferas invisibles y que acepte, al menos para integrar la realidad, la existencia de un mundo activo y potente, más allá del límite de los sentidos. Seguramente para una espiritualidad como la del autor de la Vida de San Antonio el Grande, el espacio argentino estaría circundado de demonios; para esta mentalidad degradada, todo se traduce en una cuestión de moneda envilecida o de conflictos entre partidos, es decir, entre sectas de la más desesperante ceguera. Y en último término, la demonología quizá nos explique más y mejor el penoso caos argentino, su clausura estéril, el choque de impulsos irracionales, que toda la fraseología sociológica de nuestros ridículos materialistas, o que toda la vana compostura de nuestros ideólogos, aun de los llamados cristianos. La visión es fruto de la soledad y no del tumulto; la interioridad, fruto de la contemplación y no de una imagen que pervierte y esclaviza. Esa visión y esa interioridad no son nunca, por auténticas precisamente, bienes clausurados, sino expansivos, que se inscriben en el ritmo donativo de la apertura. Tampoco son, al menos en su significación más profunda, patrimonio de una exclusiva historia personal, con todo lo limitado y egoísta que esta expresión connota en la mentalidad moderna. Visión e interioridad representan siempre la articulación entre el nivel de lo histórico y la esfera de lo divino. La soledad crea el espacio para las teofanías y éstas acaecen para la comunidad. El envilecimiento social argentino es, en este sentido, efecto y signo de que no ha existido el arraigamiento místico.

III

He descripto los caracteres del derrumbe argentino y la significación de sus causas y de sus signos. Estoy seguro que este lenguaje resultará una rareza

de melancólico, desprovista de toda clase de seguridad científica y conceptual, para aquéllos que entienden por ciencia la repetición exsangüe de manuales y recetas. Sin embargo, la conciencia de f r u s t r a c i ó n que se advierte con cierto relieve en el ambiente argentino o en sus mejores figuras, exige una revisión, profunda y sin escrúpulos de falsa piedad, que examine la trama de nuestra sociedad, cuyo esfuerzo más nítido es el desprecio por la justicia. Ello equivale a señalar una suerte de inclinación al suicidio, que ha tenido tres etapas fundamentales: *custodiar* elementos muertos de una tradición creadora; *desgastar* progresivamente un bien positivo por ausencia de una actitud de empresa espiritual; *abrirse* finalmente el envilecimiento social para desembocar en la violencia destructora. Se podría recurrir al pensamiento platónico-aristotélico para circunscribir la importancia de la justicia, y sobre todo para señalar de que modo, precisamente, en un mundo degradado, como el que describimos, resulta o un instrumento de disolución, o un recurso de poder, pero nunca la consolidación de un hábito social y su entrañamiento en las instituciones. Este es el origen del c a o s o r g a n i z a d o, entre nosotros. Y esa organización responde, desde luego, no tanto a un plan de gabinete, en que pueden estar interesados ciertos enemigos de la Nación, cuanto a una mentalidad, que podría estar significada por alguno de los interlocutores de Sócrates en la República platónica, por ejemplo, en Trasímaco. Los argentinos pertenecen en líneas generales a la mentalidad de este Trasímaco, que es entre impúdico y confiado, y que cree hallar en un análisis de tipo sofístico el fundamento adecuado para un orden social. De todas maneras, por la conciencia de f r u s t r a c i ó n se transparenta el doloroso exilio de la justicia, en un mundo construído socialmente como una f a r s a.

Esta farsa tiene tres aspectos que interesa circunscribir porque explican por otros caminos la disgregación de la sociedad argentina, el fracaso de su estructura política y su inclinación a la fanfarronería, el egoísmo y la insinceridad. Esos tres aspectos son: el fariseísmo en el orden religioso, la inautenticidad en el orden de la cultura (intelectual y estética), la falsa conducción de las instituciones, especialmente las que atañen a la comunicación y colaboración de las clases sociales.

El catolicismo argentino, en todos sus estamentos, está tomado por un proceso de regresión que implica para la Iglesia un llamado de alerta. Esta regresión, que ha concluído en un fariseísmo donde no interesa la vida religiosa, ni la contemplación mística, ni el espíritu de oración, sino normas de respaldo social, significa en último término la máxima profanidad. Ha desaparecido la tensión entre lo s a c r o y lo p r o f a n o, porque el misterio cristiano vivido en la inteligencia de la fe no impregna desde la raíz la consistencia y la contextura del hombre. Al hacerse todo p r o f a n o, la estructura de este mundo argentino, nacido en la r a t i o s t u d i o r u m, ha caído en un endurecimiento que ha terminado por p r o f a n i z a r también la Iglesia. La vida de la Iglesia constituía, pese a todo, la fuente de s a c r a l i z a c i ó n; ahora el ritmo que hace todo profano ha invadido a su vez el cuerpo temporal de los cristianos, quienes no se

sienten en el mundo y en el cosmos como el ámbito en que habita lo sacro. Por esto tampoco hay contraposición con el mundo, concepto que no es exclusivamente ni principalmente moral. No hay sacralidad, como experiencia religiosa, o como manifestación de la fe y de la unión con la Iglesia. La sacralidad ha tomado la forma de un nominalismo religioso o teológico, en tanto que la profanidad ha cobrado el ímpetu de una realidad social, extendida a todo quehacer humano. Pero esta profanidad, o mejor dicho, la orientación de esta profanidad, surge también de invisibles raíces preternaturales, que coaligan el ingrediente de la irracionalidad y la falsa mística del nominalismo religioso. Por ello, se puede hablar aquí, entre nosotros, de una educación cristiana sin la vigencia del misterio cristiano; de una cultura cristiana sin la vigencia del culto; de una política cristiana sin la vigencia del carácter sacro del poder. Por eso los cristianos, los católicos argentinos, resultan en cierto modo una nueva versión de sectas racionalizadoras, carentes en absoluto del sentido totalizador de la vida cristiana y de la experiencia sacra que ella comporta. La desaparición de la tensión entre lo sacro y lo profano en Hispanoamérica significa la liquidación de la estructura hispánica. Es preciso advertirlo, para no caer en planteos infantiles, cuando se trata de salvar precisamente la significación última del mensaje cristiano y de la Revelación, en medio de una degradación creciente e impetuosa. Nuestra tarea no será pues el custodiar, repito, los elementos de una tradición muerta, sino por el contrario retomar lo más profundo de sus raíces, para enfrentar una obra creadora, que prolongue, vivifique y transmita un sentido sacro y religioso.

A esta dimensión del fariseísmo corresponde la inautenticidad en el dominio de la actividad del espíritu. Ella se manifiesta en un especial distanciamiento de la tierra, por un lado, y en el dominio sin control de lo abstracto, por otro. Lo que es la profanidad en el ámbito de lo sacro, y en el proceso de su disolución, se reproduce en el poder de la razón abstracta respecto de la elaboración de una cultura viviente. El argentino no comprende que el supremo mundo concreto es el del espíritu, y que toda la realidad está embebida en espíritu. Entiende además por espíritu, descarnadas esquematizaciones sin vigor ni intensidad, y supone que el mundo del espíritu está separado de las cosas y de la tierra por un abismo insalvable. Esta orientación farisaica del falso sentido religioso y este insincero enfrentarse con la consistencia del espíritu han contribuído poderosamente a impedir la tarea educacional argentina y han conducido a una crisis profunda de las instituciones y a una clausura de las clases sociales. La alternativa que plantea esta situación y el empuje de las fuerzas irracionales que se levantan de la superficie social como volcanes dormidos, pero incontenibles, está señalando nítidamente que ha concluído el poder ordenador de la ratio studiorum, y que nos precipitamos, inevitablemente, a un enfrentamiento de potencias oscuras. Se trata pues de salvar un principio de resurrección que permita levantar esta materia caótica a un nivel de efectiva creación comunitaria, y devolverle una real articulación con la densidad inagotable del espíritu.

Sólo me he propuesto describir con la mayor precisión posible la verdadera contextura de la mentalidad argentina; si ella coincide, aunque sea parcialmente, con los ingredientes que señalo, es indudable que se destaca un real estado de

muerte, por lo mismo que discernimos el derrumbe de la corrupción. Pues, por causas múltiples y complejas, se ha removido y ha perimido el alma de la sociedad argentina según sus datos tradicionales. No se ve, o por lo menos no resulta ni siquiera latente, un movimiento de recuperación, que signifique el acto positivo de vida social y de cultura religiosa. Ese movimiento debe estar integrado por tres elementos fundamentales: el retorno fundacional a la tierra argentina por los argentinos; la transformación radical de la organización educativa, y el descubrimiento de la Iglesia y de su comunidad mística y temporal, con prescindencia de la ratio studiorum. Para el retorno fundacional, que debe traducirse en la fundación de nuevas ciudades, capaces de romper la falsa tensión entre urbes ingentes y campo despoblado, es absolutamente imprescindible arrojar todos los residuos de la formación abstracta, tan en boga en los medios tradicionales. Para la transformación de la tarea educativa es preciso difundir un espíritu creador y crítico simultáneamente, que se entregue sin tardanza a una empresa de interiorización; y para eliminar los sórdicos residuos del racionalismo jesuítico, en lo religioso, cultural y científico, es preciso volver a la gran tradición de la Iglesia, anterior a la Reforma y a la Contrarreforma. El mundo de la Contrarreforma, del cual derivamos, ha caducado; pero los argentinos vivimos como si prosiguiera incólume el espíritu del barroco. Y este es en definitiva un camino de ciegos, que llevará sin obstáculo alguno a la cesación absoluta del ser nacional. El esfuerzo que implica cada uno de esos elementos, en cierto modo revolucionario, es al mismo tiempo el acto creador por excelencia, donde realizaremos la verdadera prolongación de una herencia viva. Hay que matar a Fafner y destruir su tesoro maldito. Pero en definitiva de esa tarea sólo son capaces los poetas y los profetas. El poeta porque devuelve, sin mácula y sin traba, la glorificación de las cosas, y el profeta porque señala por anticipado el orden de transfiguración en que se mueven. Y si hay algo completamente ausente de la mentalidad argentina es la exaltación del lírico y la absoluta identidad del profeta con el mundo divino que lo envuelve, lo embiste y lo constriñe a pronunciar una palabra definitiva. Por ello la mentalidad argentina ha caído en un naturalismo y en un nominalismo, que es el principio de su total liquidación. Para impedirla, es preciso no sólo atacar a los enemigos que nos asaltan desde afuera, sino también adquirir esta visión, en cierto modo trágica, pero que constituye como lo he dicho el principio de la resurrección social. Sin ella, será vano todo lo demás.
